

چون آپادورای

# المستقبل واقعا ثقافيا

(مقالات عن الظرف الكوني)

ترجمة: طلعت الشايب

2865

مكتبة

القراء العرب



ما زالت البنية الأساسية للأنثروبولوجيا تتشكل من خلال عدسة الماضي، إذ بالرغم من عدم تجاهل علماء الأنثروبولوجيا التام لمختلف الأساليب التي واجهت بها الإنسانية المستقبل وتوقعته كأفق إنساني، فإن تلك اللحظات والرؤى لم تتجمع وتبلور بعد في وجهة نظر عامة عن البشر باعتبارهم صناع المستقبل. نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الثقافة التي ينظر إليها منظروها والمعنيون بها بعدسة الماضي كذلك، كموروثات وآثار وبقايا وذاكرة تاريخية، حتى وإن اعتبروها في الوقت نفسه نسيجا للتفاهات اليومية ومنتجا للفنون والآداب ومختلف أشكال التعبير الإنساني.



يرى مؤلف الكتاب، وهو واحد من أبرز علماء الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الثقافي ضرورة ملحة لأن تكون المستقبلية وليس الماضوية في الصميم من اهتمام الأنثروبولوجيا الثقافية أو "أنثروبولوجيا المستقبل"؛ فالمستقبل الأفضل الذي ينشده البشر - وقراء العالم والمجتمعات العشوائية في المدن الكبرى بخاصة - ممن دهستهم أفيال العولمة والرأسمالية الحديثة، لن يتحقق إلا من خلال استحضاره كواقع ثقافي، يشارك أصحاب المصلحة الحقيقية - ضحايا الأسواق والتسليع والعنف واللايقين - في تصوره وإعمال خيالهم وتنمية قدراتهم على الطموح الذي هو جزء أساسي من المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا.

# المستقبل واقعاً ثقافياً

(مقالات عن الظرف الكونى)

المركز القومي للترجمة  
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور  
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2865
- المستقبل واقعًا ثقافيًا: مقالات عن الطرف الكونى
- أرجون أبادوراى
- طلعت الشايب
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:

The Future as Cultural Fact: Essays On The Global Condition

By: Arjun Appadurai

Copyrights © Arjun Appadurai 2013

All Rights Reserved.

---

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة  
شارع الجبلية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤  
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.  
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554



# المستقبل واقعاً ثقافياً

(مقالات عن الظرف الكونى)

تأليف: أرجون أهادوراي  
ترجمة: طلعت الشايب



2016

بطاقة الفهرسة  
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية  
إدارة الشئون الفنية

أبادوراي، جون  
المستقبل واقعاً ثقافياً: مقالات عن الظرف الكونى/  
تأليف: أرجون أبادوراي، ترجمة: طلعت الشايب  
ط١، القاهرة، المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦  
٥٨٠ ص، ٢٤سم  
١- الحضارة.  
٢- الثقافة.  
(أ) الشايب، طلعت  
(ب) العنوان  
(مترجم)  
٣٠١،٢

رقم الإيداع : ٢٢٤٠٤ / ٢٠١٦  
الترقيم الدولى : 978-977-92-0850-3  
طبع بتهئية العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى، وتعريفه بها. والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

# المحتويات

7	..... شكر وعرفان
13	..... مقدمة

## الجزء الأول

### جغرافيات متحركة

15	..... الفصل الأول: السلع وسياسة القيمة
	..... الفصل الثاني: كيف تصنع التواريخ الجغرافيات الانتشار والسياق من
113	..... منظور عالمي
129	..... الفصل الثالث: أخلاقية الرفض
151	..... الفصل الرابع: الجزء المزعج: التضحية والإبادة العرقية في عصر العولمة
177	..... الفصل الخامس: في دولة أبي: تأملات في السيرة والذاكرة والأسرة

## الجزء الثاني

### المشهد من مومباي

197	..... الفصل السادس: الإسكان والأمل
	..... الفصل السابع: الإسكان الطيفي والتطهير الحضري: ملاحظات عن
223	..... مومباي الألفية

261	الفصل الثامن: الديمقراطية العميقة: دور الحكومة الحضري وأفق السياسات.
301	الفصل التاسع: القدرة على الطموح: الثقافة وشروط الاعتراف الاجتماعي.
	الفصل العاشر: الكوزموبوليتانية من أسفل: بعض الدروس الأخلاقية من
329	أحياء مومباي الفقيرة.....

### الجزء الثالث صنع المستقبل

359	الفصل الحادي عشر: روح "فير".....
385	الفصل الثاني عشر: الشيخ في الآلة المالية.....
419	الفصل الثالث عشر: الحياة الاجتماعية للتصميم.....
445	الفصل الرابع عشر: البحث باعتباره حقاً إنسانياً.....
469	الفصل الخامس عشر: المستقبل واقعياً ثقافياً.....
495	بيليو جرافيا.....
511	مسرد الألفاظ والمعاني.....
543	مصطلحات ومفاهيم علماء ومفكرين وأفكار المصادر.....

## شكروعرفان

الكتاب الدوار يجمع حوله الكثير من الطحلب<sup>(\*)</sup>، وذلك في هيئة جمهور وقراء يتقدونه وأصدقاء له، والمؤكد أن الكتاب الذى بين يديك من هذا النوع؛ ففى الهند أجدنى مدينا، على نحو خاص، لمجموعة من النشطاء فى مجال الإسكان متركزين فى "SPARC" (جمعية تنمية مراكز موارد المنطقة *Promotion of Area Resource Centers*) وSDI (الاتحاد الدولى لسكان التجمعات الفقيرة والعشوائية - *Shack/slum Dwellers International*)، التى هى جزء منها. على امتداد أكثر من عشر سنوات، فتح قياديون فى هذه الحركة عيني، كما فتحو أبوابهم كى يجعلونى أشعر بأننى جزء من هذه الحركة، دارسا وداعما لها فى الوقت نفسه، وأخص بالذكر فى هذا السياق: "چويل بولنيك - Joel Bolnick" و"ساندار بورا - SundarBurra" و"سيلين دكروز - Celine D'Cruz" و"إيه. چوسكين - A. Jockin" و"شيللا پاتل - Sheel Patel" و"ديفيد ساتردويت - David Satterthwaite"؛ و"شيللا" جديرة بالذكر على نحو خاص، حيث ألهمتني نقاشاتنا الممتدة الكثير من الأفكار والرؤى النافذة لنضال أولئك النشطاء، كما استدعت أفضل قدراتي النقدية والإبداعية؛ وما كان للعمل البحثي الذى قمت به حول هذه الحركة ليتحقق، لولا منحة سخية من مؤسسة فورد - *Ford Foundation*، كان الفضل فيها لباحثة متميزة أخرى هى "سريلاثا بالتيوالا - SrilathaBatiwala"، التى كانت تعمل فى المؤسسة آنذاك.

---

(\*) يعارض المؤلف بهذه الاستعارة مثلا إنجليزيا يقول: إن الحجر الدوار أو المتدحرج لا يتجمع عليه طحلب - "A Rolling stone gathers no moss"، (المترجم)



نافذتى الأخرى على الهند هى المنظمة التى شاركت فى تأسيسها فى مومباى، وهى مؤسسة بحثية غير ربحية مكرسة لخدمة الشباب فى مدينة مومباى، وهى<sup>(\*)</sup> **"PUKAR - Partners for Urban Knowledge Action and Research"** وفى هذا الإطار أود أن أعبر عن دئنى الكبير لـ "راؤول سريفاستافا" أول مدير لـ **"PUKAR"** الذى كانت أفكاره عن توثيق الأحياء المجاورة هى أساس أنشطة "پوكار" فى المشروعات البحثية بين شباب الحضر، وكذلك لمديرتها الحالية "أنيتا باتل - دشموك - **Anita Patel-Deshmukh**"، التى نقلت برؤيتها وموهبتها وطاقاتها المتميزة "پوكار" من منظمة صغيرة مكافحة، إلى كيان إبداعي ذائع الصيت فى حياة شباب مومباى؛ كما أن دئنى كبير كذلك لأمناء ومستشارى وأجهزة وزملاء "پوكار"، الذين منحوا المؤسسة روحها، كما عمقوا فهمى الخاص لإمكانيات البحث من أجل التحول الاجتماعى.

فى نيويورك، كانت لدى الفرصة للإفادة من دعم وتشجيع الأصدقاء فى جامعة "نيوسكول - **New School**" التى قمت بالتدريس فيها عدة سنوات، وهم: "مايكل كوهن - **Michael Cohen**" و"بنجامين لى - **Benjamin Lee**" و"آرين ماك - **Arien Mack**" و"تيم مارشال - **Tim Marshall**" و"فيچايانثى راو - **Vyjayanthi Rao**" و"چانيت رويتمان - **Janet Roitman**" و"آن ستولر - **Ann Stoler**" و"چويل تاورز - **Joel Towers**"؛ كما أحظى بدعم كبير فى جامعة نيويورك **New York University**، بيتى الحالى، ومن قسم الإعلام والثقافة والاتصال فى "شتاين هارت سكول - **Steinhardt School**" و"معهد المعارف العامة - **Institute**".

---

(\*) تعنى كلمة **PUKAR** بالهندية "دعوة" أو "نداء"، وهى فى الوقت نفسه اختصار يجمع الأحرف الأولى من الكلمات المكونة لاسم المؤسسة؛ وهى "شركاء من أجل المعرفة والفعل والبحث فى المناطق الحضرية".

*for Public Knowledge*. كذلك أقدم شكرى الجزيل لكل الآتية أسماؤهم من جامعة نيويورك "NYU": "كريج كالون - *Craig Calhoun*", "مانثيا دياوارا - *Manthia Diawara*", "ألن فيلدمان - *Allen Feldman*", "رادا هيچدى - *Rada Hegde*", "إريك كلينبيرج - *Eric Klinenberg*", "ديفيد لادن - *David Ludden*", "ريتى لوكوز - *Ritty Lukose*", "نيك ميرزوف - *Nick Mirzoeff*", "هارفى مولوتش - *Harvey Molotch*", "أرشد راجاجوپال - *Arvind Rajagopal*", "ديبراج راى - *Debraj Ray*", وكذلك لأعضاء ثقافات المجموعة المالية *Cultures of Finance Group* في معهد المعارف العامة الذين كانوا على درجة كبيرة من الكرم والسخاء معى.

كما أفدت كثيرا من أفكار وتساؤلات أصدقاء كثيرين في مناطق كثيرة من العالم على مدى العقد الماضى؛ من بينهم: "مارك أبيليس - *Marc Abeles*", "ليزا أندرسن - *Lisa Anderson*", "كريستوفر بايلي - *Christopher Bayly*", "أولريخ بيك - *Ulrich Beck*", "ريجينا بيندكس - *Regina Bendix*", "ريتوبيرلا - *Ritu Birla*", "ييل براون - *Bill Brown*", "دييتش شاكرابارتى - *Dipesh Chakrabarty*", "جين وچون كوماروف - *Jean and John Komaroff*", "فيينا داس - *Veena Das*", "فيصل ديفچى - *Faisal Devji*", "يهودا إلкана - *Yehuda Elkana*", "يتر جيشيرى - *Peter Geschiere*", "أندريه جينجرتش - *Andre Gingrich*", "توماس بلوم هانسن - *Thomas Blom Hansen*", "كيث هارت - *Keith Hart*", "أنسيل ميمبى - *Achille Mbembe*", "شيلدون پولوك - *Sheldon Pollock*", "كينيث پريوت - *Kenneth Prewitt*", "فيچايندرا راو - *Vijayendra Rao*", "ريجينا رويملد - *Regina Roemhild*", "بيرند شير - *Bernd Scherer*", "تشارلز تيلور -

"Charles Taylor"، "بيتر فان دير فير - Peter van der veer"، "ستييفير توفيك - Steve Vertovet"، "رادولف فاجنر - Rudolf Wagner"، "مايكل وولتون - Michael Walton".

كما منحتني زيارة قمت بها حديثا لجامعة هارفارد - Harvard University، باعتباري زميلا أقدم في المدرسة العليا للتصميم، منحتني طاقة منعشة لإكمال هذا الكتاب، على ضوء نقاشات طويلة مع كل من "هومى وچاكلين بابا - Homi and Jacqueline Bhabha" و "سوجاتا بوز - Sugata Bose"، و "مايكل هيرزفيلد - Michael Herzfeld"، و "آرثر كلينمان - Arthur Kleinman"، و "راهول مهروترا - Rahul Mehrotra"، و "محسن مصطفى - Mohsen Mostafavi" و "أمارتيا سن - Amartya Sen".

على امتداد هذه المسيرة الطويلة، أجدنى مدينا كذلك بالكثير من أسلوب تفكيرى لمعلمين كبيرين راحلين في جامعة شيكاغو University of Chicago، هما "برنارد كون - Bernard Cohn" و "فيكتور ترنر - Victor Turner"، وإلى أستاذين نموذجيين شجعاني بشكل شخصي، وبالاقتداء بهما أثناء حياتهما وهما "كليفورد جيرتز - Clifford Geertz" و "إدوارد سعيد - Edward Said".

أما ديتنى الكبير فهو لأولئك الأقرب إلى، فقد استجمعت زوجتى "چاييكا بوسكاج - Gabika Bočkaj" كل ملكاتها الذهنية وحبها العميق واحتشدت لإكمال هذه الرحلة الطويلة التي انعكست في هذا الكتاب، أما ابنى ألك - Alok؛ فكان بمثابة الشرارة الحية في حياتى طيلة سنواته الأربع والثلاثين، كما أتمنى لو أن زوجتى الراحلة وشريكتى "كارول بريكنريدج - Carol Breckenridge"، بقيت على قيد الحياة، لترى هذا الكتاب مطبوعا، وهى التى عاجلت مادته وحسنت كل ما فيه من أفكار على نحو ما.

اثنان من شباب الباحثين ساعداني في سنواتي الأخيرة في جامعة نيويورك،  
الأول هو "روبرت وستنزر – Robert Wosnitzer" الذي قدم لي دعماً كبيراً أثناء  
قيامى بالتدريس والبحث، أما الثانى فهى "جينفر تيليسكا – Jennifer Telesca"  
التي راجعت وعالجت كل هذه المقالات، الأمر الذى أسهم فى رصانة هذا الكتاب من  
أوجه عدة. الباحثان نموذج للمستقبل الأفضل للعمل الأكاديمى.

*ArjunAppadurai*

*New York City*

*September 2012*





## مقدمة

في عام ١٩٩٦ صدر لي كتاب بعنوان: *"Modernity at Large, Cultural Dimentions of Globalization"*، (الحداثة على اتساعها: الأبعاد الثقافية للعولمة)، ويأتي الكتاب الذي بين يديك استكمالاً لذلك الجهد الباكر بهدف التفكير الأنثروبولوجي بشأن العالم الذي ظهر بعد سقوط جدار برلين في عام ١٩٨٩؛ ففي السنوات التالية لذلك الحدث، أتيحت لي فرصة التعلم من نقاد كتابي السابق ذكره، الذين وجدوه احتفالياً أكثر من اللازم، وربما مقصراً في تناوله للعالم الجديد، عالم الحدود المفتوحة والأسواق الحرة والديمقراطيات الوليدة التي كان يبدو أنها دخلت التاريخ العالمي. وفيما يبدو تكفيراً عن ذلك القصور، أصدرت كتاباً مختصراً في ٢٠٠٦، بعنوان *"Fear of Small Numbers"* (الخشية من الأعداد الصغيرة) لاستكشاف لماذا تمخضت عولمة أواخر الثمانينيات المنتصرة عن حركات إبادة عرقية كبيرة في التسعينيات، وحروب حضارية رئيسية - بما في ذلك الحرب على الإسلام - في العقد الأول من القرن العشرين؛ وفي هذا الكتاب الأخير حاولت استكمال اهتمامي بالتدفقات العالمية مع التركيز على الارتجاجات والتخوم والثقوب السوداء وكلها علامات تشكيل للنظام العالمي الجديد.

في الوقت نفسه كنت أتردد على مومباي على مدار سنوات العقد الماضي، حيث كنت على علاقة بمشروعين مرتبطين ببعضهما بدرجة ما، الأول عملية تعاون جارية من أعضاء حركة مميزة لنشطاء في مجال الإسكان، وهي مصدر الكثير من مناقشتي في الجزء الثاني من الكتاب، إذ أطلعوني على كل ما هو ممكن، وعلى ما يناقضه في الجهد العالمي المبذول لجعل فقراء المدن هم من يقومون بتشكيل مصير أفضل لأنفسهم، فهم

يناضلون ضد تحول مومباى إلى أحياء فقيرة بائسة، وضد المطالب التقديرية لمموليهم الدوليين، وعيون الدولة المرتابة في نشاطهم، وانتقادات أقرانهم من النشطاء في المجتمع المدني النامي في الهند الحضرية؛ إلا أن لهم، على الرغم من ذلك، أصولا يعتمدون عليها ولديهم أحلام. هذه الأصول والأحلام تتحول باستمرار إلى استراتيجيات هي ما يمثل دليلى الرئيسى لما أسميه سياسة الإمكان-مقابل سياسة الاحتمال- في عصر العولمة. الدروس التى تعلمتها منهم بخصوص الديمقراطية الموجودة بالفعل، وبخصوص الكوزموبوليتانية العصبية، وبخصوص القدرة على التطلع والطموح، كل هذه الدروس موضوعة أمام القارئ في الجزء الأوسط من الكتاب، وهى التى تكشفَت أمامى في سياق فهمى المتنامى للجريمة والمضاربة والفساد والسينما في مومباى المعاصرة؛ وعليه فإن خلفية المدينة وواجهة نشاطية الإسكان موجودتان معا تحت مظلة واحدة في الجزء الثانى، تصل بهما إلى مستوى دراسة إثنية للطموح في مدينة عالمية كبرى، شديدة الوعورة.

أما المشروع الثانى فكنت قد ساعدت في إنشائه في مومباى مبتدئا بموارد ضئيلة جدا في عام ٢٠٠٠، وهو وحدة بحثية تعاونية غير هادفة للربح باسم "پوكار - *PUKAR*" (شركاء من أجل المعرفة والفعل والبحث في المناطق الحضرية - *Partners for Urban Knowledge and Research*)، عمرها الآن أكثر من عشر سنوات. المهمة الأولى لهذه الوحدة هي إعادة تصور البحث، بحيث يصبح متاحا كأسلوب فنى (تكنيك) للموجودين على هامش النظام التعليمى القائم، ومعظمهم من الشباب، الذين يستخدمون أدوات البحث لتقديم أجنداث ورؤى حضرية جديدة، إلى جانب أحلام شخصية من أجل مستقبل مدينى أفضل. هذه التجربة هي أساس الفصل الرابع عشر من الكتاب، والذي يحاول أن يبرهن على أن البحث الذى يمكن تصوره أكثر ديمقراطية مما هو الآن، ينبغى أن يكون حقا إنسانيا.

هذه الرحلة هي القوة المحركة للكتاب بأكمله، ولكن لكي يتحول إلى سردية ذات مصداقية كان على، كعالم اجتماع صاحب توجه ثقافي، أن أعيد تنظيم تلك الرحلة على مدى العقود القليلة الماضية، وكان أحد متطلبات عملية إعادة الهندسة هذه، والتي تتم بأثر رجعي، أن أعيد النظر في أفكارى الأولى عن العولمة، وخاصة فيما يتعلق بالتدفقات والتداول والمنطقة والخيال والأمة؛ وهذه الالتفاتة إلى الخلف هي المهمة الرئيسية للجزء الأول من الكتاب، حيث أعود إلى لحظة أبعد عندما كنت قد بدأت التفكير بشأن التداول وسياسة القيمة، وأقنعت مجموعة من الزملاء باستقصاء "الحياة الاجتماعية للأشياء" وهى تتحرك عبر أنظمة للقيمة، وتمكن مسارات جديدة للسلع من خلال تحولات، وتصل بين عوالم متباعدة في الزمان والمكان من خلال قدرتها على التشكل دون أن تفقد دلالاتها الثقافية.<sup>(1)</sup>

عندما ظهرت نتائج هذا البحث مطبوعة لم أكن أعلم بأنها تحوى ملامح جهل بالعالم القادم في التسعينيات وبعدها، عالم التدفقات المادية الجديدة التى ستقلص جغرافيتنا وتوسع خيالنا في الوقت نفسه. المقالة الرئيسية التى نشرتها في ١٩٨٦، يجدها القارئ هنا كمقدمة للكتاب الحالى بعد إعادة إنتاجها واختصارها، وهو تقدم صورة مكبرة للرحلات غير المتجانسة للجوانب الاجتماعية في حياتنا التى طغت عليها المادية، والتى تبدو مناسبة حتى الآن وهى تصل بين أسواقنا وأخلاقياتنا وأوجه الحداثة الكثيرة لدينا؛ أما بقية فصول الجزء الأول فتناول جوانب أخرى من الرحلات المتباينة للأمم، والتضحية، والذاكرة، والعنف، في الرحلة من العالم الاستعماري، إلى أوجه الانفصال الحالية في الفضاء والمكان والولاءات. في هذه الفصول يظهر العنف بشكل واضح كحد وخيال جامع في ذات الوقت، باعتباره التكنولوجيا المغوية باستمرار لمساعدتنا على تمييز أجسادنا وأمننا وذواتنا، حتى عندما تجرّها العولمة إلى تحالفات تزداد عشوائية.

كذلك، فإن فصول الجزء الأول عبارة عن حوار مع رحلتى الخاصة عبر الأماكن والمشكلات والمجالات المختلفة؛ يضاف إلى ذلك موضوعان متكرران يميزان هذه الرحلة، أحدهما السعى للعمل من خلال أرشيف الأنثروبولوجيا بالعودة إلى مراكزها واستكشاف كل جوانبها تنقيا وبحثا. منذ السنوات الأولى لتخرجى فى الجامعة وأنا أرى الثقافة باعتبارها "اللحن الأساسى المصاحب" للاقتصاد؛ وفى الكثير من عملى على امتداد العقود الأربعة الأخيرة، وأنا أسعى لفهم معنى ذلك، فهو يثرى عملى عن التمويل والتنمية والمدن والإعلام... وأكثر من ذلك؛ وقبل كل شىء فإن ذلك هو سبب هيمنة روح "ماكس فيبر Max Weber" على هذا الكتاب، يبعث فيه الحيوية. إن دراسات "فيبر" المقارنة عن المعنى والفهم والخلاص والكاريزما، تظل بالنسبة لى الأمثلة الأكثر نبلا على الاهتمام الأمين بتجليات التجربة الإنسانية والتنوع المصاحب للمؤسسات والإبداع الإنسانى.

من هنا فإن إلقاء الضوء على ذينى لـ "ماكس فيبر" والتعبير عن ذلك، هو موضوع الفصل الأول من الجزء الأخير من هذا الكتاب الذى يسعى لإرساء الأسس لأنثروبولوجيا من أجل المستقبل، وأعنى بذلك أنثروبولوجيا تستطيع أن تساعد فى انتصار سياسة الإمكان على سياسة الاحتمال. إننى على ثقة تامة من أن هذا الهدف يمكن الوصول إليه عبر طرق عدة، وهذا أيضا سبب يجعلنى أظل شديد الاهتمام بعمل نظريات أخرى كثيرة عن العولمة، ربما تبدو اهتماماتها الرئيسية مختلفة عن اهتماماتى. وكما يشير الفصل الأخير، فإن المستقبل أمامنا، أو هو ملك لنا لكى نرسمه مادامنا متسقين مع المخاطر الصحيحة والأفكار الصحيحة والفهم الصحيح للعالم المادى الذى نتوارثه ونصوغه فى الوقت نفسه. ومادامنا، بحسب ماركس - Max، لا نستطيع أن نرسم المستقبل بدقة، أو على النحو الذى نريد بالتحديد، فمن المهم جدا أن نبني صورة للحاضر التاريخى يمكن أن تساعدنا فى إيجاد التوازن الصحيح بين

اليوطوبيا واليأس. وهكذا فإن فصول هذا الكتاب هي كذلك جزء من تشخيص تحليلي لظرفنا الكونى الحالى.

ومثل معظم أقرانى، فإن هذا النوع من الجهد التشخيصى يدفعنى للتفكير فى أمرين: الأول هو ما إذا كانت العولة قد تغير شكلها وقوتها أو صيغتها على أى نحو واضح فى الفترة التى تزيد عن عقدين منذ سقوط جدار برلين، وهى الفترة التى يمكن اعتبارها عصر العولة فى أوجها. الأمر الثانى يتعلق بعدساتنا العلمية والنقدية ونظرتنا إلى تلك الانحيازات التى تجعلنا نعطي قيمة أكبر لبعض المشكلات أكثر من غيرها، وتعطي وزنا أكبر لبعض جوانب إنسانيتنا من غيرها. إجابتي عن هذه التساؤلات، وهى نتاج انعطافات وتغيرات متعلقة بظروف أكثر مما هى أجنحة نظرية محددة؛ هذه الإجابة يمكن أن تجددها فى ثنايا الفصول اللاحقة، حيث إن الأفكار الأثروبولوجية البصيرة تصبح أكثر قابلية للإدراك عندما تكون أقل عمومية. مازلت أرى أن هناك تحولاً رئيسياً فى عملية العولة فى العقدين الأخيرين، وهو ما أنتقل إليه الآن.

فما يتعلق بموضوع العولة، فإن النظريات والأحكام والتعليقات والملاحظات مستمرة فى التكاثر بشأنها؛ إلا أننى أرى أن هناك نزوعاً شديداً فى السنوات العشرين الأخيرة، ومع تاريخها الطويل دون شك، نحو اتساع نطاق اللجوء إلى المخاطرة وتحمل المخاطرة كمكونات للحياة الإنسانية التى تربط المجتمعات البعيدة ببعضها، وتعتبر حدود الدول والأسواق، وتصل بين مؤسسات القوة وقوى وإمكانات البشر العاديين حول العالم. هذه النزعة أشار إليها "أولريخ بك - Ulrich Beck"<sup>(2)</sup>، وغيره من العلماء الذين كشفوا عن صورة لـ "مجتمع المخاطر" كشكل اجتماعى كونى سائد؛ ولاشك أنه مادام الفهم المستند لإحصائيات للأمراض والكوارث والرفاه وأساليب الحكم يسيطر عليه، على نحو مستمر، نماذج للمخاطرة قابلة للقياس، فإن الحكومات فى أرجاء العالم أصبحت تأخذ طبيعة وشكل مؤسسات إدارة المخاطر على نحو أكثر



جدية؛ أما الأقل ملاحظة وإشارة إليه فهو زيادة التوجهات التي تقوم على المخاطرة في الحياة اليومية بين الناس العاديين في أماكن كثيرة ومختلفة من العالم. المستفيدون من القروض والاعتمادات الصغيرة بدأوا يفكرون في الدين والاستثمار والخسائر بلغة إحصائية، كما بدأت أعداد متزايدة من الناس تدخل في أنشط مختلفة من المضاربة السوقية مثل تجارة اليوم وتجارة العملة والشراء ببطاقات الائتمان؛ كما أصبحت الممارسات القائمة على "التنجيم" موجودة في كل مكان إلى جانب الأفكار الأكثر تحديدا، من الناحية الإحصائية، عن الحظ وعدم اليقين؛ وبالمثل تعمل صور أخرى من المقامرة في حلبات سباق الخيل والبوكر وغيرها، على نحو متزايد، في محيط نماذج المخاطرة واللايقين التي يتم تسويقها. الانهيار المالي في ٢٠٠٧-٢٠١٠ هو الإعصار العظيم الذي يربط بين البنوك العالمية الكبرى والحكومات الوطنية وصغار المستثمرين وأصحاب المحال والمزارعين والتجار في شبكة متداخلة معقدة من ممارسات ومؤسسات المضاربة التي تجمع الطبقات والشرائح المتنوعة من سكان العالم. لا تقع أي كارثة اليوم خارج شبكة المتلاعبين بالأسواق والمضاربين ومديري صناديق المضاربات، كما أن هناك تعددا غير مسبوق في الخيوط التي تربط أولئك المجازفين بالضحايا متحملي استراتيجيات المخاطرة والمجازفة كل يوم في كل المجتمعات؛ وليس عالم آليات السوق الافتراضية (مثل أسواق المقايضات وصكوك الكوارث) هو ما يساعد في بناء مثل هذه الشبكة فحسب، بل إن هناك أيضا التقلبات والتذبذبات التي تحدث في أسواق السلع العالمية مثل الذهب والتيلوب والعناصر الأرضية الثمينة، وسلع أخرى كثيرة تربط مصائر عمال المناجم والصيادين والمزارعين وصغار التجار باستراتيجيات إدارة المخاطر الكبيرة للبنوك والدول والمؤسسات العالمية. الجو النفسى الإدارى المزعج الذى تنتجه الشبكة العالمية لجماعات المخاطر وتحمل المخاطرة، يشخص لنا ما أدعوه (في الفصل الخامس عشر) بـ "أخلاقيات الاحتمال"؛ ولذا بينما مازال التدفق العالمى للبضائع والبشر والصور الذهنية والأيديولوجيات،

يميز عصر العولمة بوضوح، يمكن الزعم بأن ملامحه البارزة هي سيادة الأساليب والذهنيات الموجهة للتلاعب أو الصمود أمام المخاطر، والمعروفة باعتبارها التمثيل الإحصائي لكل لايقينيات الحياة.

هذا التحول العالمى لم يترك مجالنا العلمى ولا أساليبنا النقدية على حالها. ما أنا شديد الاهتمام به من أساليب يعكس كذلك بعض هذه التحولات العالمية في أولوياتها المتغيرة في العقدين الأخيرين، فالإقتصاد "وهو محاورى المستر عبر هذا الكتاب"، انتقل إلى دراسة المخاطر في بدايات النصف الأول من القرن العشرين، وذلك مع عمل "فرانك نايت - *Frank Knight*"<sup>(3)</sup>، الذى مهد الطريق لذلك. منذ ذلك الحين، أصبحت المخاطرة موضوعا رئيسيا في النظرية الاقتصادية، وربما المفهوم المركزى في حقل الدراسات الاقتصادية التى تمثل الآن ميدانا فرعيا لإقتصاد التجارة. وكما أشير في الفصلين الثانى عشر والخامس عشر، فإن اهتمام "فرانك نايت" الرئيسى بالمخاطرة واللايقين قد تم اختزاله في اهتمام حصري بالمخاطرة، حيث إنه كان أكثر عرضة للنمذجة العددية؛ والأهم من ذلك أن الانفجار الذى حدث في نماذج المخاطرة شجع على مقايضة مريحة بين نمذجة المخاطر والسلوك العملى لاستخدام المخاطرة بهدف الربح في الأسواق المالية. هذا الغياب لحد قاطع في كثير من اقتصادات التوجه العام، هو في جزء - ليس صغيرا - منه، أحد أسباب الممارسات المالية الخرقاء التى أدت إلى الانهيارات العالمية الأخيرة. ولذا، حيث إن الإقتصاد التجارى قد أصبح هو دراسة المخاطر إلى حد كبير، فإن التلاعب بالنماذج الاقتصادية قد أصبح هو أيضا في الوقت نفسه، مصدرا رئيسيا للمخاطرة بالنسبة للأسواق العالمية والإقتصاد العالمى. هذا الحقل الدراسى داخل الإقتصاد أصبح المرأة والمحرك للتربح المالى الفاحش في الوقت نفسه.

أما في مجالات التصميم والتخطيط فإن الوضع أفضل نوعا ما، حيث أصبح المنظرون والنقاد في المجالين أكثر اهتماما بالاستدامة ويسعون لتضمين المخاطرة في فكرهم الخاص بالتصميم، وذلك ملحوظ بشكل أوضح في مجال العمارة، حيث نجد تركيزا متزايدا على "المعايير الخضراء" في تصاميم البناء والتشييد على سبيل المثال، كما أصبح ذلك أيضا ملمحا بارزا في أنواع كثيرة من التصميم الذى يتضمن البنية الأساسية، بعد أن باتوا أكثر وعيا بالاستدامة كقيمة جوهرية فيما يتعلق بالنقل والتصنيع وسلوك المستهلك، باعتبار كل هذه العناصر مشاركة في الاعتداء على البيئة، وهذا من بين الموضوعات التى أتناولها في الفصل الثالث عشر.

أما بالنسبة للأنثروبولوجيا، وهى المجال العلمى الذى يمثل العمود الفقرى لكثير من أعمالي، فالمؤكد أن العولمة أصبحت مركز اهتمام متزايد لها في العقدين الأخيرين، كما هو واضح في دراسات الهجرة والتوسط والدواء والعلم والتكنولوجيا التى يتم تناولها من منظور أنثروبولوجى؛ إلا أنه مازال هناك شد وجذب في المفاهيم الأساسية للأنثروبولوجيا - مثل الثقافة والتنوع والبنية والمعنى والعرف - نحو اهتمامات سابقة بالبقاء والتوازن والاستقرار في مدارات المجتمعات المختلفة. هذا التوجه قيد الإسهام الأنثروبولوجى بدراسة كيف يمكن أن تقوم المجتمعات الإنسانية المختلفة بتنظيم المستقبل كأفق ثقافى، وبالرغم من أن هذا التوجه بدأ يواجه تحديات من دعوات أنثروبولوجية متعددة مؤخرا لدراسة "الحياة الجديدة" و"السعادة" كروى ثقافية، بالرغم من ذلك مازالت هناك حاجة ماسة لمزيد من إعادة التوجه بشكل أساسى في مجال الأنثروبولوجيا للتشجيع على إسهامات قوية لدراسة الأساليب التى يمكن للبشر أن يبنوا بها مستقبلهم الثقافى. هذه الحاجة، هى في جزء كبير منها، وبصور مختلفة، المبرر لترتيب فصول هذا الكتاب، وهى الهم الرئيسى لفصله الأخير الذى تجده منعكسا كذلك في عنوانه.

وفى النهاية، حيث يتم تذكيرنا دائما بالاحترار الكونى والاعتداء على البيئة وريبا بالمستقبل القصير لنوعنا الإنسانى على هذا الكوكب، حيث يتم تذكيرنا بذلك من قبل من يعتبرون مهندسى مستقبل الطبيعة، فمن الأهمية بمكان أن نتصور ونرسم معا، متعاونين، أنثروپولوجيا قوية للمستقبل؛ الأمر الذى يتطلب تفاعلا على أوسع نطاق مع مختلف الأفكار من أجل الرفاه الإنسانى والحياة الجيدة المحيطة بنا اليوم والباقية فى أرشيفات ماضينا. هذا المسعى لن يظل مكتفيا بتحليل خزانة العجائب التى فتحتها الأنثروپولوجيا أمام أعيننا؛ فالمطلوب حوار موسع حول أفضل السبل لتشكيل الإنسانية فيما يمكن أن يكون فصلها الأخير فى تلك القصة الغامضة للطبيعة بشكل عام. وبهذا المعنى فإن أنثروپولوجيا المستقبل ومستقبل الأنثروپولوجيا يمكن أن يزود كلاهما الآخر بأفضل الطاقات اللازمة له.

## هوامش المقدمة

- (1)A. Appadurai, *"Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization"*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- (2)U. Beck, *"Risk Society: Towards a New Modernity"*, London: Sag Publications, 1992.
- (3)F. Knight, *"Risk, Uncertainty and Profit"*, Boston: Houghton Mifflin Co., 2009 (1921).



**الجزء الأول**  
**جغرافيات متحركة**



## الفصل الأول

### السلع وسياسة القيمة<sup>(1)</sup>

يهدف هذا الفصل إلى اقتراح منظور أنثروبولوجي لتداول السلع في الحياة الاجتماعية، يمكن التعبير عن جوهره على النحو التالي: التبادل الاقتصادي يخلق قيمة، هذه القيمة تتجسد في سلع يتم تبادلها، التركيز على الأشياء المتبادلة بدلا من صور وأهداف التبادل يجعل بالإمكان الجدال بأن ما يصنع الصلة بين التبادل والقيمة هو السياسة بمعناها العام. هذا الجدال الذي ناقشه في هذا الفصل من الكتاب هو المبرر لفكرة أن السلع، مثل الأشخاص، لها حياة اجتماعية<sup>(2)</sup>.

ابتداء، يمكن تعريف السلع بأنها أشياء ذات قيمة اقتصادية؛ أما بالنسبة لما ينبغي أن يكون في اعتبارنا ونحن نتحدث عن القيمة الاقتصادية، فإن دليلنا الأكثر فائدة هو "جيورج زيمل - *Georg Simmel*"، على الرغم من أن ذلك قد لا يكون معيارا دقيقا. في الفصل الأول من كتابه "فلسفة النقود - *The Philosophy of Money*"<sup>(3)</sup>، يقدم "زيمل" سردا منهجيا يوضح كيفية تقديم أفضل تعريف للقيمة الاقتصادية. القيمة بالنسبة له، ليست بالقطع خاصية متأصلة أو متضمنة في الأشياء، وإنما هي تقدير أو حكم عليها من قبل الأشخاص؛ وعليه فإن مفتاح فهم القيمة - بحسب زيمل - يقع في منطقة، حيث "الذاتية أمر مؤقت وليس جوهريا بالضرورة"<sup>(4)</sup>.

عند استكشاف هذا المجال المعقد، الذي ليس ذاتيا بالكامل ولا موضوعيا تماما، حيث تبرز القيمة وتوضح وظيفتها، يرى "زيمل" أنه ليس من الصعب الحصول

على الأشياء لأنها قيِّمة، "ولكننا نعتبر الأشياء قيمة لأنها تقاوم رغبتنا في امتلاكها"<sup>(5)</sup>. ما يدعوه "زيمل" بـ "الأشياء الاقتصادية" يقع على نحو خاص في ذلك الفضاء بين الرغبة المحضة والاستمتاع المباشر، مع وجود مسافة ما بينها وبين الشخص الراغب فيها، وهذه المسافة يمكن التغلب عليها، في ومن خلال التبادل الاقتصادي حيث تتحدد قيمة الأشياء على نحو تبادلي، أى إن رغبة شخص ما في شيء ما، تتحقق عبر التضحية بشيء آخر، وهذا الشيء الآخر هو مركز رغبة شخص آخر. هذا الشكل من "التضحيات" هو لب الحياة الاقتصادية؛ كما أن الاقتصاد كنمط اجتماعي معين "لا يوجد في القيم المتبادلة فحسب، وإنما في تبادل التميم"<sup>(6)</sup>. بالنسبة لـ "زيمل"، القيمة الاقتصادية تتولد عبر هذا النوع من تبادل التضحيات.

كثير من الجدل يتبع هذا التحليل للقيمة الاقتصادية الذي ينطوى عليه درس "زيمل". الحجة الأولى هي أن القيمة الاقتصادية ليست مجرد قيمة بشكل عام، وإنما هي قدر محدد وواضح من القيمة ينتج عن معادلة حدين للطلب لمعرفة مدى تكافؤهما. الشكل الذي تأخذه هذه المعادلة هو تبادل التضحية والفوز بالشيء. وهكذا فإن الشيء الاقتصادي ليس له قيمة مطلقة نتيجة للطلب عليه، وإنما الطلب كأساس لتبادل حقيقي أو متصور هو الذي يمنح الشيء قيمته. إن التبادل الذي يضع مؤشرات المنفعة والندرة وليس العكس، والتبادل هو مصدر القيمة: "صعوبة الحصول على الشيء أو الفوز به، والتضحية المقدمة في عملية التبادل هي العنصر الأساسي في مكونات القيمة"<sup>(7)</sup>. التبادل، باختصار، ليس نتيجة فرعية للتقييم المتبادل للأشياء وإنما هو مصدرها.

هذه الملاحظات الناجمة والدالة والموجزة في الوقت نفسه، تمهد المسرح لتحليل "زيمل" لما كان يعتبره الأداة الأكثر تعقيدا في دور التبادل الاقتصادي - النقود - وموقعها في الحياة الحديثة؛ على أن هذه الملاحظات يمكن حملها في اتجاه آخر، وهو

البديل الذى نجد أمثلة له فى بقية هذا الفصل، ويقتضى استكشاف الظروف التى تدور فيها الأشياء الاقتصادية فى أنظمة للقيمة مختلفة مكانيا وزمنيا.

بناء على تقاليد تاريخية مختلفة فى الفلسفة والقانون والعلم الطبيعى، هناك نزعة لدى الحس الغربى المعاصر لوضع "الكلمات" و"الأشياء" فى حالة تعارض؛ وعلى الرغم من أن ذلك لم يكن الحال كذلك دائما فى الغرب كما يشير "مارسيل موس - Marcel Mauss" فى عمله المهم "الهبة - The Gift"<sup>(٨)</sup>، فإن هذه النزعة المعاصرة تجنح إلى اعتبار عالم الأشياء عالما خاملا أخرس، لا ينطلق فى الحركة ولا يصبح - بالأحرى - قابلا للمعرفة إلا بواسطة الأشخاص وكلماتهم<sup>(٩)</sup>، إلا أن الأشياء فى كثير من المجتمعات التاريخية لم تكن منفصلة هكذا عن قدرة الأشخاص على العمل ولا عن قوة الكلمات على التواصل<sup>(٩)</sup>، وعدم اختفاء هذه النظرة للأشياء حتى فى ظروف الرأسمالية الصناعية الغربية، هو إحدى البدييات وراء تناول "ماركس - Marx" الشهير فى كتابه "رأس المال - Capital" لـ: "صنمية السلع"<sup>(\*)</sup>.

حتى وإن كانت نظرتنا للأشياء مشروطة بوجهة نظر ترى أن ليس لها معان باستثناء تلك التى تسبغها عليها التعاملات ونسبتها لبعضها والبواعث الإنسانية، فإن المشكلة الأنثروپولوجية هى أن تلك الحقيقة الشكلية لا تفسر التداول التاريخي للأشياء أو تلقى الضوء عليه؛ لذا لا بد من أن نتبع الأشياء نفسها حيث إن معانيها مدونة فى شكلها واستخداماتها ومساراتها؛ ومن خلال تحليل هذه المسارات فحسب، يمكننا تفسير التعاملات والحسابات الإنسانية التى تبعث الحيوية فى الأشياء. وهكذا حتى على الرغم من وجهة نظر نظرية ترى أن العناصر البشرية هى التى تشق الأشياء بالدلالات الخاصة (أى تحول الرسالة إلى كود)، هناك وجهة نظر منهجية ترى أن

---

(\*) *Fetishism of Commodities* تجد هذا المصطلح مترجما فى أعمال أخرى بـ "تقديس السلع" وأحيانا بـ "عبادة السلع" - المترجم.

الأشياء هي التي تلقى الضوء على سياقها الإنساني والاجتماعي. لا يمكن لأي تحليل اجتماعي للأشياء (سواء كان القائم بالتحليل عالم اقتصاد أو مؤرخا أو عالم أنثروبولوجيا) أن يتلافى أدنى مستوى مما قد نطلق عليه "الصنمية المنهجية"؛ هذه الصنمية التي تعيد اهتمامنا إلى الأشياء نفسها، هي في جزء منها أمر معدل للميل إلى المبالغة في إضفاء الصبغة الاجتماعية على الأشياء، وهو الميل الذي تُدين به كـ "موس - Mauss"، كما ذكر "فيرث - Firth"<sup>(10)</sup>.

تحظى السلع والأشياء، بصفة عامة، باهتمام خاص من قبل أنماط كثيرة من الأنثروبولوجيا، إذ إنها تمثل المبادئ الأولى والملجأ الأخير لعلماء الآثار. هي المادة الخام للثقافة المادية التي تربطهم بفئات مختلفة من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية؛ وباعتبارها أشياء ذات قيمة، فهي في القلب من الأنثروبولوجيا الاقتصادية، ولأنها وسائط للهبة (وهو ليس سببا أقل أهمية) فهي كذلك في القلب من نظرية التبادل والأنثروبولوجيا الاجتماعية بصفة عامة؛ كذلك فإن المنظور السلعي للأشياء يمثل نقطة دخول مهمة إلى الاهتمام ذي التوجه السيميولوجي (الدلالي) بالثقافة المادية المشار إليه، والذي توجد أمثلة كثيرة عليه في قسم خاص من "RAIN"<sup>(11)</sup>. غير أن السلع ليست مهمة بشكل أساسي لعلماء الأنثروبولوجيا فحسب، إذ تمثل موضوع اهتمام كبير للمؤرخين الاجتماعيين ومؤرخي الفنون، و- لكى لا ننسى - علماء الاقتصاد، رغم أن كل مجال قد يتناول المشكلة على نحو مختلف؛ وهكذا تمثل السلع بالنسبة للأنثروبولوجيا موضوعا قد يكون لديها ما تقدمه فيه لصالح المجالات العلمية الأخرى مثلها تفيد منها.

هذا الفصل الأول من الكتاب مكون من خمسة أقسام كما يلي: الأول يتناول فحوى السلعة، وهو ممارسة نقدية للتعريف، فرضيته هي أن السلع، عندما نفهمها على النحو الصحيح، ليست حكرًا للاقتصادات الصناعية الحديثة. القسم الثاني

يتناول المسارات والتحويلات ويناقش الاستراتيجيات (الفردية والمؤسسية) التي تجعل من خلق القيمة عملية تتم عبر سياسة توسطية. القسم الثالث، خاص بالرغبة والطلب، ويربط بين الأنماط القصيرة والبعيدة المدى في تداول السلعة، لبيان كيف أن الاستهلال عرضة للتحكم الاقتصادي وإعادة للتعريف السياسى، يلى ذلك القسم الرابع، الأكبر والمهم، عن العلاقة بين المعرفة والسلعة، وهو معنى ببيان أن سياسة القيمة هى، فى سياقات مختلفة، سياسة معرفة، ثم يعيد القسم الخامس والأخير، الجدل إلى السياسة باعتبارها الوسط التوفيقى بين التبادل والقيمة.

### روح السلعة(\*)

قليلون من ينكرون أن السلعة شىء ذو طبيعة اجتماعية تماما، أما سؤالنا الاستيضاحى فهو: مم تتكون اجتماعية السلعة؟ الإجابة المدققة، التى تنسب لـ "ماركس"، هى أن السلعة مُنتَج من أجل التبادل بالأساس، وأن مثل هذه المنتجات يظهر تحديدا فى ظل الظروف المؤسسية والنفسية والاقتصادية للرأسمالية. أما التعريفات الأقل تدقيقا فتعتبر السلع بضائع من أجل التبادل بصرف النظر عن شكل أو طبيعة هذا التبادل. التعريف الأكثر تجريدية يصادر السؤال مسبقا. التعريفات الفضفاضة أو الأقل إحكاما ربما توحى بمعادلة "السلعة" بـ "الهيئة" وأنواع أخرى من الأشياء. فى هذا الجزء، ومن خلال نقد للفهم الماركسى للسلعة، سأدفع بأن السلع عبارة عن أشياء ذات نمط خاص من الإمكانات الاجتماعية، وأنها قابلة للتمييز عن "المنتجات" و"الأشياء" و"البضائع" و"المصنوعات اليدوية" وصنوف الأشياء الأخرى، ولكن من جوانب معينة فحسب، ومن وجهة نظر بعينها؛ وإن كانت مجادلتى هذه معقولة، فسوف يتبع ذلك أنها ستكون مفيدة تحديدا لاعتبار السلع

---

(\*) *The Spirit of the Commodity* : كلمة *Spirit* مستخدمة هنا بمعنى "فحوى" - المترجم.

موجودة في كثير من المجتمعات على اختلافها، (وإن كان ذلك بكثافة وبرز خاص في المجتمعات الرأسمالية الحديثة)، وأن هناك شبه اتفاق بين "ماركس" و"زيمل" في موضوع السلعة.

التناول الأكثر تفصيلا واستثارة للذهن لفكرة السلعة، نجده في الجزء الأول من المجلد الأول من "رأس المال" - كتاب ماركس - رغم أن الفكرة كانت مثارة على نطاق واسع في نقاشات الاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر. كانت إعادة تحليل "ماركس" لمفهوم السلعة جزءا رئيسيا من نقده للاقتصاد السياسي البرجوازي، ومركزا للانتقال من فكره السابق<sup>(12)</sup> بخصوص الرأسمالية، إلى التحليل الشامل لرأس المال. اليوم تراجعت المركزية المفهومية لفكرة السلعة أمام المفهوم الكلاسيكي المحدث - *neoclassical* - والهامشي لـ "البضائع"، وأصبحت كلمة "سلع" مستخدمة في الاقتصاديات الكلاسيكية المحدثلة للإشارة إلى شريحة أو فئة معينة من البضائع الأولية، ولم تعد تلعب دورا تحليليا رئيسيا؛ وليست هذه، بالطبع، الحالة بالنسبة للتناول الماركسي في الاقتصاد والاجتماع، ولا في أساليب التناول الريكاردية المحدثلة - *neo-Ricardian* - (مثل تلك لدى بيرو سرافا - *Piero Srafa*)، حيث مازالت تحليلات "السلعة" تلعب دورا نظريا رئيسيا<sup>(13)</sup>.

إلا أن مصطلح "السلعة" قد ضاق كثيرا في معظم التحليلات الاقتصادية الحديثة، حيث أصبح لا يعكس سوى جزء واحد من تراث "ماركس" وعلماء الاقتصاد الأوائل؛ بمعنى أن "السلع" في أحدث الاستخدامات المعاصرة، ما هي إلا أنواع معينة من البضائع المصنّعة (أو أنواع من الخدمات)، مرتبطة بأساليب الإنتاج الرأسمالي، وعليه فهي موجودة حيث تتغلغل الرأسمالية فحسب. هكذا، حتى في الجدل الحالي بخصوص التصنيع في مراحل الباكورة<sup>(14)</sup>، لم تعد القضية هي ما إذا كانت السلع مرتبطة بالنظام الرأسمالي، وإنما ما إذا كانت هناك أنماط تنظيمية وفنية معينة



مرتبطة به وذات أصل أوروبي فحسب. السلع، بوجه عام، ينظر إليها باعتبارها تمثيلات مادية نموذجية لأسلوب الإنتاج الرأسمالي، حتى وإن كانت مصنفة "صغيرة" أو "نثرية"، وحتى إن كان سياقها الاجتماعي "أوليا" أو "ابتدائيا".

الواضح أن هذا الفهم مازال حتى الآن يستند إلى جديلة واحدة من فهم "ماركس" الخاص بطبيعة السلعة. تناول السلعة في المائة صفحة الأولى - تقريبا - من كتاب "رأس المال"، هو الجزء الأصعب والأكثر غموضا وتناقضا في العمل كله، حيث يبدأ بتعريف فضفاض للسلعة ("السلعة هي في المقام الأول شيء موجود خارجنا، شيء، بحكم خواصه، يشبع الحاجات الإنسانية على اختلافها"). بعد ذلك ينتقل على نحو جدلي عبر سلسلة من التعريفات الأكثر تفتيرا، التي تسمح بالتفصيل التدريجي للتناول الماركسي الرئيسي لـ "القيمة الاستعمالية" و "القيمة التبادلية" ومشكلة التكافؤ ومدلول النقود. إن تفصيل هذا الفهم للعلاقة بين شكل السلعة وشكل النقود هو الذي يمكن "ماركس" من القيام بتمييزه الشهير بين نمطين من تداول السلع: "سلع - نقود - سلع" و "نقود - سلع - نقود"، والنمط الثاني يمثل الصيغة العامة لرأس المال. أنشاء هذه الحركة التحليلية، تصبح السلع مرتبطة، على نحو معقد بـ "النقود" وبسوق غير مجسدة وقيمة تبادلية. حتى في أبسط صور التداول المرتبطة بالقيمة الاستعمالية، يكون ارتباط النقود من خلال قدرتها على قياس التكافؤ. اليوم، وبشكل عام، أصبحت الصلة بين السلع والأنماط الاجتماعية والمالية التبادلية مابعد الصناعية، أصبحت أمرا مسلما به، حتى من قبل أولئك الذين لا يأخذون "ماركس" على محمل الجد في أمور أخرى.

إلا أن هناك في كتابات "ماركس" نفسه أساسا لأسلوب، أكثر اتساعا وأكثر شمولاً في عبوره للثقافات وأكثر فائدة تاريخياً، في تناوله للسلع؛ ولكن هذه الروح يصيبها الوهن بمجرد أن يتورط ويرتبك في خضم تفاصيل تحليلاته لرأسمالية القرن

التاسع عشر الصناعية. بحسب تلك الصيغة السابقة، لكى يقوم المرء بإنتاج "سلع" وليس مجرد "منتجات"، لابد من أن يقوم بإنتاج قيم استعمالية للآخرين، وهى قيم استعمالية اجتماعية.<sup>(15)</sup> هذه الفكرة، سلط "إنجلز - Engels" الضوء عليها ليوضحها فى عبارة اعتراضية وضعها بين قوسين فى نص "ماركس"، على النحو اللافت التالى: "لكى يصبح سلعة، فإن المنتج ينبغى أن يتقل إلى آخر سوف يخدمه كقيمة استعمالية عن طريق التبادل"<sup>(16)</sup>. وعلى الرغم من أن "إنجلز" كان قانعا بهذا التوضيح، يستمر "ماركس" بتقديم سلسلة بالغة الصعوبة والغموض من التمايزات بين المنتجات والسلع، وهذا الجزء الرئيسى يستحق الاقتباس الكامل هنا لأسباب أنثربولوجية.

"أى منتج للعمل فى كل المجتمعات على اختلافها، هو قيمة استعمالية، إلا أن هذا المنتج يصبح سلعة فى مرحلة تاريخية معينة من تطور المجتمع فحسب، أى فى المرحلة التى يكون فيها الجهد المبذول فى إنتاج شىء مفيد، معبرا عنه كأحدى الصفات الموضوعية لهذا الشىء كقيمة له. يتبع ذلك أن الصيغة الأولية للقيمة، هى كذلك الصيغة البدائية التى يظهر بها ناتج العمل، تاريخيا، كسلعة؛ وأن التحول التدريجى لمثل تلك المنتجات إلى سلع يسير بنفس الدرجة مع تطور صيغة القيمة".<sup>(17)</sup>

صعوبة تبيين الوجه المنطقى لهذا الجدل من جانبه التاريخى، هو ما تلمح إليه "آن تشابمان - Ann Chapman"<sup>(18)</sup>؛ التى سأعود إلى حجتها بعد قليل. فى الجزء السابق الذى اقتبسناه من "رأس المال" - كتاب ماركس - تتم مناقشة التحول من منتج إلى سلعة تاريخيا، إلا أن الأمر مازال غائما والفكرة مازالت غير واضحة.

النقطة الأساسية هى أن "ماركس" كان ومازال أسير وجهين من معرفة القرن التاسع عشر: الأول ينظر إلى الاقتصاد على ضوء إشكاليات الإنتاج فحسب<sup>(19)</sup>، بينما

يعتبر الثانى الحركة نحو إنتاج السلع حركة تطويرية وغير محددة الاتجاه وتاريخية؛ نتيجة لذلك فإن السلع إما أن توجد أو لا توجد، وهى منتجات من نوع معين. كل من هذه الافتراضات، كما يشير "ماركس"، وكما يوضح ذلك فى كل مكان من كتابه "رأس المال"، يحتاج إلى تعديل أو تقييد.

على الرغم من هذه المحدودية المعرفية، فإن "ماركس" فى تناوله لـ "صنمية السلع"، يشير (كما يفعل فى مجمل كتابه) إلى أن السلعة لا تظهر كاملة مع المنتج فى نظام الإنتاج البرجوازى، وإنما تظهر "فى وقت باكر من التاريخ، فإن ذلك لا يتم بنفس الأسلوب السائد والمعروف فى أيامنا هذه".<sup>(20)</sup> على الرغم من استطلاع صعوبات فى فكر "ماركس" عن الاقتصادات ما قبل الرأسمالية وغير الرسمية واللائقدية، خارج إطار هذا الفصل من الكتاب، يمكن أن نشير إلى أن "ماركس" ترك الباب مفتوحاً لوجود السلع على الأقل فى صورة بدائية، فى أنواع كثيرة من المجتمعات.

الاستراتيجية التعريفية التى أقرحها هى العودة إلى التعديل الذى أجراه "إنجلز" على تعريف "ماركس" الفضايف، بما فى ذلك إنتاج القيمة استعمالية "من أجل الآخرين"، والتى تتفق مع تأكيد "زيمل" على التبادل كمصدر للقيمة الاقتصادية؛ ولنبدأ بفكرة أن السلعة هى أى شىء مقصود به التبادل، وهذا يبعدنا عن الانشغال الحصرى بـ "المنتج - *product*" و"الإنتاج - *production*" والمقصد الأسمى أو السائد لـ "المنتج - *producer*"، ويمكننا من التركيز على القوى المحركة للتبادل. ولأهداف المقارنة لن يكون السؤال هو "ما السلعة؟" وإنما سيكون بالأحرى "أى نوع من التبادل نقصد عندما نتحدث عن تبادل السلعة؟" هنا، وفى سعيينا لتعريف السلعة على نحو أفضل، لابد من التطرق لشكلين من التبادل متناقضين تقليدياً مع تبادل السلعة، الأول هو المقايضة (التي يشار إليها أحياناً بـ "التبادل المباشر") والآخر هو تبادل الهبات، ولنبدأ بـ "المقايضة".

المقايضة كشكل من أشكال التبادل، قامت "تشايبان - Chapman"<sup>(21)</sup> بتحليلها في مقال يعارض؛ بالإضافة إلى أمور أخرى، تحليل "ماركس" الخاص بالعلاقة بين التبادل المباشر وتبادل السلع؛ وهنا، بعد الجمع بين جوانب عدة تعريفات ذائعة للمقايضة (بما في ذلك تعريف تشايبان)، يمكن أن أقول إن المقايضة هي تبادل الأشياء دون الاستناد للنقود وبصرف النظر عنها، ومع أدنى تخفيض عملي لتكاليف التعاملات الاجتماعية أو الثقافية أو الشخصية. المعيار السابق يميز المقايضة عن التبادل بالمفهوم الماركسي الدقيق، والأخير يميزها عن تبادل الهبة بحسب أى مفهوم تقريبا.

إن "تشايبان" على حق عندما ترى أنه بقدر ما ينبغي أن نأخذ نظرية القيمة عند "ماركس" على نحو جاد، إلا أن تناوله لـ "المقايضة" يطرح مشكلات نظرية ومفهومية عصبية على الحل<sup>(22)</sup>، حيث إنه يسلم بأن المقايضة أخذت شكل التبادل المباشر للمنتج بالإضافة إلى التبادل المباشر للسلعة. إلا أن هذه النظرة الماركسية للمقايضة، أيا كانت المشكلة التي تطرحها أمام نظرية ماركسية عن أصل القيمة التبادلية، لها مزية التوافق الجيد مع دعوى "تشايبان" الأكثر إقناعا - وهي أن المقايضة سواء أكانت شكلا للتبادل، سائدا أو ثانويا، فهي موجودة في مجتمعات كثيرة مختلفة. "تشايبان" تنتقد "ماركس" لإقحامه السلعة في المقايضة، وتريد أن تبقيهما منفصلتين، على أساس أن السلع تفترض استخدام أشياء نقدية (وهكذا قيمة عمل معطلة)، وليس مجرد نقود كوحدة حسابية أو مقياس للتكافؤ. تبادل السلعة عند "تشايبان" يتم فقط عندما "يتدخل" شئ نقدي في عملية التبادل، وحيث إن المقايضة، في نموذجها، تستبعد مثل هذا التدخل، فإن السلعة والمقايضة تصبحان متمايزتين من ناحية الشكل تماما رغم أنها قد تكونان موجودتين في بعض المجتمعات.<sup>(23)</sup>

يبدو لي أن "تشايبان" في نقدها لـ "ماركس" تناولت دور النقود في تداول السلع من منظور ضيق أكثر مما ينبغي، إذ بالرغم من أن "ماركس" واجه صعوبات

ودخل في تعقيدات في تحليله للعلاقة بين المقايضة وتبادل السلع، فإنه كان محقا، مثل پولاني - *Polanyi*، عندما قال بوجود صفة مشتركة بين روح وفحوى كل من المقايضة والتبادل الرأسمالي للسلع، وهذه "التشاركية". مرتبطة، في رأيه، بطبيعة كليتهما المتمركزة حول الشيء نفسه، واللاشخصية واللاجتماعية. في أنماط المقايضة البسيطة المختلفة، هناك سعى لتبادل الأشياء بعيدا عن قيود المخالطة الاجتماعية من جهة، وتعقيدات النقود من جهة أخرى. المقايضة في ازدياد في العالم المعاصر، والمقايضات العالمية (شراب الببسيكو مقابل الفودكا الروسية، الكوكاكولا مقابل أعواد الخلال الكورية والرافعات المشعبة البلغارية على سبيل المثال) راحت تتطور إلى اقتصاد بديل ومعقد على مدى عدة عقود. في هذا الوضع الأخير، المقايضة ردت على المعوقات الكثيرة والمتزايدة أمام التجارة والمال العالميين، ولها دور محدد تقوم به في الاقتصاد الأكبر حجما؛ وهكذا - باعتبارها جزءا من التجارة - تربط بين تبادلات السلع في ظروف اجتماعية وتكنولوجية ومؤسسية مختلفة؛ وعليه، يمكن اعتبارها نمطا خاصا من عملية تبادل السلع لا تلعب فيه النقود أى دور، أو ربما تلعب دورا غير مباشر (كمجرد وحدة حسابية) لأسباب مختلفة. بهذا التعريف لـ "المقايضة" ربما يكون من الصعب أن نجد مجتمعا إنسانيا منبت الصلة بتبادل السلع على نحو ما.

هكذا تبدو المقايضة نمطا من تبادل السلع، تبادل الأشياء فيه منفصل بدرجة كبيرة عن المعايير الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية. إلا أنه، حيثما توجد شواهد، فإن تحديد ما قد تتم مقايضته، وأين ومتى وبواسطة من والدوافع لطلب بضائع "الأخر"، شأن اجتماعي. هناك نزعة قوية لاعتبار هذا التنظيم الاجتماعي أمرا سلبيا إلى حد بعيد، حيث إن المقايضة في المجتمعات الصغيرة وفي مراحلها الباكرة كثيرا ما تعتبر مقيدة بالعلاقات بين جماعات اجتماعية أكثر منها داخل الجماعات. في هذا النموذج، تكون المقايضة في حالة تناسب عكسي مع المخالطة الاجتماعية، وبالتالي تعتبر التجارة

الخارجية سابقة على التجارة الداخلية.<sup>(24)</sup> إلا أن هناك من الأسباب الناجمة عن التجربة العملية والمنهجية الجيدة، ما يجعلنا نضع هذه الرؤية موضع المساءلة.

الفكرة العامة عن أن التجارة في الاقتصادات غير النقدية ما قبل الصناعية لم تكن اجتماعية (من وجهة نظر التواصل وجها لوجه) وبالتالي كانت مقصورة على الأ جانب، هذه الفكرة، توجد فكرة قريبة نظيرة لها وهى أن روح الهبة وروح السلعة متناقضتان تماما. بناء على هذه النظرة، فإن تبادل الهبة وتبادل السلعة متناقضان بالأساس وكلاهما حصرى. وبالرغم من وجود بعض المحاولات المهمة لإزالة أو تخفيف ذلك التعارض المبالغ فيه بين "ماركس" و "موس - *Mauss*"<sup>(25)</sup>، فإن النزعة نحو اعتبار هذين النمطين من التبادل متعارضين جذريا، تظل ملمحا ملحوظا في الخطاب الأنثروبولوجى.<sup>(26)</sup>

إن تضخيم وإبراز التناقض بين الهبة والسلعة في الكتابات الأنثروبولوجية له عدة روافد، من بينها الميل نحو تصوير المجتمعات الصغيرة على نحو رومانسى، ودمج القيمة الاستعمالية (بمفهوم ماركس) بالمجتمع - *Gemeinschaft* - (بمفهوم "تونيز - *Tönnies*"، والجنوح لئسيان أن المجتمعات الرأسمالية كذلك تعمل حسب مقاصد ثقافية، وإلى تهميش الملامح الحسائية واللاشخصية، وتضخم الذات في المجتمعات غير الرأسمالية؛ كل هذه التوجهات والنزعات بدورها، هى نتاج نظرة شديدة التبسيط للتناقض بين "موس" و "ماركس"، والتى تغفل، فى رأى "كيث هارت - *Keith Hart*"<sup>(27)</sup>، جوانب مهمة فى المشترك بينهما.

الهبات، والروح التبادلية والعفوية التى تجرى فيها على نحو نمطى، ونزعتها الاجتماعية، كل ذلك يضعها فى تعارض شديد مع التوجهات الربحية والتمركز حول الذات والحسابات التى تميز روح وفحوى تبادل السلع. يضاف إلى ذلك أنه بينما تربط الهبة الأشياء بالأشخاص وتطمّر تدفق الأشياء فى تدفق العلاقات الاجتماعية، نجد أن

السلع تمثل دفعا للبضائع نحو بعضها البعض على نحو متحرر من القيود الأخلاقية أو الثقافية إلى حد بعيد؛ وهى حركة، أسلوب التوسط فيها هو النقود وليس المخالطة الاجتماعية. حجتى هنا تهدف إلى بيان أن تلك مجموعة من التناقضات مغالٍ فيها، وعلى الرغم من ذلك سوف أعرض صفة مشتركة بين تبادل الهبة وتداول السلع.

إن رأى فى فحوى أو روح تبادل الهبة أدين بالكثير منه لـ "بورديو - Bourdieu" (28)، الذى وسّع جانباً من تحليل "موس - Mauss" (29)، مازال إلى اليوم لا يجد ما يستحقه من اهتمام، والذى يؤكد تطابقات استراتيجية معينة بين تبادل الهبة والممارسات "الاقتصادية" الأكثر وضوحاً. حجة "بورديو"، التى تؤكد القوى الزمانية المحركة لإعطاء الهبة، تقدم تحليلاً حصيفاً للروح العامة لكل من الهبة وتداول السلعة.

لو صح أن الفترة الزمنية هى التى تمكن الهبة المردودة من أن تظهر وتمارس باعتبارها عملاً ابتدائياً من أعمال الكرم والسخاء ليس له ماضٍ أو مستقبل، أى بدون حسابات، سيكون من الواضح إذن أن الموضوعانية - Objectivism، بتخفيض المتعدد إلى أحادى، إنما تحطم خصوصية كل الممارسات، التى تمنح (أو تتظاهر بذلك) إلى تعطيل قانون المصلحة الذاتية. إن تعاقدنا منطقياً سوف يكشف فى لحظه، عن معاملة تجارية أو صفقة، يموهها تبادل الهبة بتمديدتها فى الزمن، ولهذا السبب فإن تبادل الهبة سيكون، إذا لم يكن الشكل الوحيد لتداول السلع ممارساً، هو الشكل الوحيد الذى يمكن التعرف عليه بالكامل فى المجتمعات التى لها اقتصاد لذاته وليس من أجل نفسها، لأنها "تنكر التربة الحقيقية لحياتها"، كما يقول "لو كاتش - Lukacs" (30).

هذا التناول لتبادل الهبة كصيغة ممارسة لتداول السلع، ليس نتاج نقد "بورديو" للتناول الموضوعانى - objectivist للفعل الاجتماعى فحسب، ولكنه أيضاً نتاج ذلك

النمط من المركزية العرقية، التي هي نفسها منتج تاريخي من منتجات الرأسمالية التي تبني مفهوما محددا للمصلحة الاقتصادية.<sup>(31)</sup> يرى "بورديو" أن: "الممارسة لا تتوقف عن التكيف مع الحساب الاقتصادي حتى تبدو عليها كل مظاهر التجرد، بالابتعاد عن منطق الحسابات النفعية (بالمفهوم الضيق)، وتحرك من أجل حصص غير مادية وليس من السهل تحديدها كمياً".<sup>(32)</sup>

أنطلق من هذه الإفادة لكي ألتقي، وإن من زاوية مختلفة قليلا، مع مؤلفين آخرين<sup>(33)</sup>، يمثلون جميعا محاولات جادة لاستعادة البعد الثقافي في المجتمعات التي تُقدّم عادة باعتبارها اقتصادات كبيرة، وكذلك لاستعادة البعد الحسابي للمجتمعات التي يتم تصويرها غالبا باعتبارها تضامنيات صغيرة. جزء من الصعوبة التي تكتنف القيام بتحليل للسلع عابر للثقافات، هو أن الأثرولوجيا، مثل كل شيء آخر في الحياة الاجتماعية، ذات طبيعة ثنائية إلى حد بعيد: "نحن وهم"؛ "مادى ودينى"، "شئى الأشخاص" مقابل "تشخيص الأشياء"؛ "تبادل السوق" مقابل "المعاملة بالمثل"... وهكذا. هذه التعارضات هي محاكاة مشوهة تمسخ معالم أطرافها، وتختزل التنوع البشرى بشكل مصطنع. أحد أعراض هذه المشكلة مفهوم للسلعة مفرط في وضعيته، يعتبرها نوعا معينا من الأشياء، وبذلك يقصر النقاش حول تحديد أى نوع من الأشياء هي؛ ولكن بمحاولة فهم ما يميز تبادل السلعة، ليس هناك معنى لتمييزها بشكل صارم عن المقايضة من جانب، وعن تبادل الهبات من جانب آخر؛ ومن المهم، كما يقول "زيمل"، أن نرى البعد الحسابي في كل صور التبادل تلك، حتى وإن تنوعت صيغة وحجم المخالطة الاجتماعية المرتبطة بها.<sup>(34)</sup> يتبقى الآن أن نصف تبادل السلع على نحو مقارن وعمل.

دعنا نتناول السلع باعتبارها أشياء في حالة معينة، حالة يمكن أن تميز أنواعا مختلفة من الأشياء في أطوار مختلفة من حياتها الاجتماعية، ويعنى ذلك أن ننظر في



الإمكانية السلعية لجميع الأشياء بدلا من البحث دون طائل عن ذلك الفارق السحري بين السلع وغيرها من الأشياء، ويعنى ذلك أيضا مفارقة النظرة الماركسية للسلعة التي يهيمن عليها أسلوب الإنتاج، والتركيز على مجمل مسارها من الإنتاج إلى الاستهلاك من خلال التبادل/ التوزيع.

ولكن كيف يمكننا تحديد حالة السلعة؟ سادفح بأن حالة السلعة في الحياة الاجتماعية لأى "شئ" يمكن تعريفها بأنها الحالة التي تكون فيها قابليتها للتبادل بشئ آخر (في الماضي أو الحاضر أو المستقبل) هى ملمحها الوثيق الصلة بها من الناحية الاجتماعية؛ يضاف إلى ذلك أن حالة السلعة، بعد أن عرفناها على هذا النحو، يمكن تفكيكها إلى: (١) المظهر السلعي لأى شئ في الحياة الاجتماعية، (٢) ترشح الشئ لأن يصبح سلعة، (٣) السياق السلعي الذي يمكن أن يوضع فيه الشئ؛ وكل من هذه الجوانب في الحالة السلعية يحتاج إلى بعض التفصيل.

فكرة المظهر السلعي في الحياة الاجتماعية لأى شئ، هى طريقة موجزة للإمساك برؤية "كوبيتوف - Kopytoff" النافذة والرئيسية<sup>(35)</sup>، حيث نرى أشياء معينة تتحرك في و خارج الحالة السلعية، وسوف يكون لدى ما أضيفه عن هذا التناول البيوجرافى للأشياء في القسم التالى؛ ولكن دعنا نشير مؤقتا إلى أن الأشياء يمكن أن تتحرك في و خارج الحالة السلعية، وأن مثل هذه الحركة يمكن أن تكون بطيئة أو سريعة، ارتدادية أو نهائية، معيارية أو انحرافية.<sup>(36)</sup> وعلى الرغم من أن الجانب البيوجرافى لبعض الأشياء، مثل الموروثات القيمة وطوابع البريد والعاديات والتحف القديمة، يمكن أن يكون ملحوظا، أكثر مما هو في أشياء أخرى (مثل قضبان الصلب أو الملح أو السكر)، فإن هذا العنصر المكون ليس منبت الصلة تماما.

ترشح الأشياء لتكون سلعا، ملمح زمنى أو مؤقت أقل مما هو ملمح مفهومى، وهو يشير إلى المستويات والمعايير (الرمزية والتصنيفية والأخلاقية) التي تحدد قدرة

الأشياء على التبادل في أى سياق اجتماعى أو تاريخى معين من النظرة الأولى، ويبدو أن هناك اهتماما بهذا الملح باللقاء الضوء عليه باعتباره الإطار الثقافى الذى تصنف داخله الأشياء، وهو الأمر الرئيسى الشاغل لـ "كوبيتوف - Kopytoff"؛ غير أن هذا التركيز والإيضاح يخفى تحته مجموعة من التناقضات. صحيح أنه فى المجتمعات الأكثر استقرارا يمكن اكتشاف هيكل تصنيفى يحدد عالم الأشياء، يجمع بعض الأشياء مع بعضها، يميز بينها وبين غيرها، يربط معان وقيم بهذه المجموعات، ويقدم أساسا للقواعد والممارسات التى تحكم تداول الأشياء؛ أما فيما يتعلق بالاقتصاد (أى التبادل)، فيعتبر وصف "بول بوهانان - Paul Bohannan" لمجالات التبادل بين الـ "تيف (\*) - Tiv" مثالا دالا على هذا النمط من أطر التبادل. (37) إلا أن هناك حالتين من الظروف تكون فيها القواعد والمعايير الحاكمة للتبادل مخففة، بحيث تبدو كأنها غائبة. الحالة الأولى هى التى تكون فيها التعاملات عبر حدود ثقافية حيث يكون كل ما هو متفق عليه هو السعر (سواء كان نقدياً أو لا)، ومجموعة من الأعراف، فى حدودها الدنيا، بخصوص التعامل نفسه. (38) الحالة الثانية هى حالة تلك التبادلات داخل الثقافة الواحدة، حيث على الرغم من وجود عالم واسع من التفاهات المشتركة، فإن التبادل المحدد يقوم على تصورات متباينة عن الأشياء التى يجرى تبادلها. أفضل أمثلة على هذا التباين والتباعد فى القيم داخل الثقافة الواحدة يمكن أن نجدها فى ظروف بالغة الصعوبة (مثل الحروب والمجاعات)، عندما تجرى تبادلات، منطقتها لا صلة كبيرة له بتكافؤ التضحيات؛ وهكذا فإن البنغالى الذى يتنازل عن زوجته للدعارة مقابل وجبة طعام، أو المرأة من "التوكانا (\*\*)" - *Tukana* التى تبيع قطعاً أساسية من مصاغها الشخصى لقاء طعام أسبوع، إنما يدخلون فى صفقات أو تعاملات قد تعتبر شرعية فى ظروف شديدة القسوة، إلا أنه من الصعب أن نعتبرها تتم فى إطار من

(\*) قبائل تعيش فى نيجيريا والكاميرون. (المترجم)

(\*\*) قبائل تعيش شمال غرب كينيا. (المترجم)

التقييم المشترك بين المشتري والبائع؛ كذلك يمكن تصوير مثل هذه الظروف بالقول إن في مثل تلك الأطر والسياقات لا تكون هناك أى درجة من العلاقة بين القيمة والضمن.

كذلك، كما بين "زيمل"، من وجهة نظر الفرد والتزعة إلى رؤية الأشياء من زاوية الذات، فإن كل التبادلات لابد من أن تنطوى على هذا النمط من التضارب بين توضيحات المشتري والبائع والتي يتم تجاهلها عادة بسبب ذلك الكم من الأعراف عن التبادل في كلا الجانبين.<sup>(39)</sup> هكذا يمكن أن نتكلم عن الإطار الثقافى الذى يحدد ترشح الأشياء لتكون سلعا، ولكن لابد من أن يكون فى ذهنا أن بعض المواقف التى يتم فيها التبادل، سواء أكان ذلك بين الثقافات أو داخلها، تتصف بمعايير قيمة مشتركة أكثر ضحالة من غيرها؛ وعليه أفضل استخدام مصطلح أنظمة القيمة، الذى لا يدل ضمنا على أن أى فعل من تبادل السلع يستلزم مسبقا مشاركة كاملة فى الافتراضات، ولكن بالأحرى أن درجة توافق القيمة يمكن أن تكون متباينة بدرجة كبيرة من موقف لآخر ومن سلعة لآخرى. بهذا المعنى، يكون نظام القيمة متسقا مع كل من المشاركة فى المعايير بين الأطراف أيا كان مستواها، فى نمط معين من التبادل السلعى. أنظمة للقيمة كهذه، هى التى تفسر التجاوز المستمر للحدود الثقافية عن طريق تدفق السلع، حيث تفهم الثقافة باعتبارها نظاما للمعاني، محددا وموطنا محليا.

وأخيرا، فإن سياق أو إطار السلعة يشير إلى مجموعة متنوعة من المجالات الاجتماعية داخل أو بين وحدات ثقافية، تساعد على ربط ترشح الشئ للحالة السلعية بالمظهر السلعى لوظيفته؛ وهكذا فإن معاملات أو صفقات الزواج فى كثير من المجتمعات قد تمثل السياق أو الإطار الذى تعتبر النساء فيه قيما تبادلية، بكثافة وعلى نحو ملائم. كما أن التعاملات مع الأجانب قد تقدم سياقات وأطرا لتسليع الأشياء، التى ربما تكون محمية منه من جوانب أخرى، وكذلك تبرز المزايدات البعد

السلعى للأشياء (كما هو الحال بالنسبة للوحات الفنية) وعلى نحو قد يعتبر غير ملائم فى سياقات أخرى. أطر البازارات (الأسواق) على الأرجح، تشجع تدفق السلع بينما قد لا تستطيع الأطر الأهلية تحقيق ذلك. تنوع مثل هذه الأطر والسياقات داخل وبين هذه المجتمعات إذن، يوفر الرابطة بين البيئة الاجتماعية للسلعة وحالتها الزمنية والرمزية؛ وكما اقترحت بالفعل، فإن السياق الزمنى للسلعة، كعنصر اجتماعى، قد يجمع بين فاعلين من أنظمة اجتماعية مختلفة تماما، يشتركون فقط فى الحد الأدنى من التفاهات حول الأشياء التى نكون بصدها، ويتفقون فقط على شروط التجارة؛ وما يسمى بظاهرة التجارة الصامتة، هو الدليل الأكثر وضوحا على الحد الأدنى من التوافق بين الأبعاد الثقافية والاجتماعية لتبادل السلع.<sup>(40)</sup>

وهكذا يقع التسليع عند المفترق المتشابك للعوامل الزمنية والثقافية والاجتماعية؛ ويقدر ما يفى الكثير من الأشياء (أو معظمها) فى مجتمع ما أحيانا بهذه المعايير، يمكن أن يقال إن هذا المجتمع "مسّلع" بنسبة كبيرة. كذلك يمكن أن نقول باطمئنان إن أشياء كثيرة فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة تمر بحلة المظهر السلعى فى مساراتها، وإن المزيد من الأطر والسياقات تصبح أطرا وسياقات سلعية شرعية، وإن معايير ترشح تلك الأشياء لتصبح سلعا ينتظم جزءا كبيرا من عالمها، أكثر مما هو فى المجتمعات غير الرأسمالية؛ وبالرغم من أن "ماركس"، إذن، كان على حق فى اعتقاده أن الرأسمالية الصناعية هى، بالضرورة، النمط الأكبر من المجتمعات الأوسع تسليعا، فإن المقارنة بين المجتمعات بناء على درجة "تسليعها" سيكون أمرا بالغ الصعوبة فى ضوء أسلوب تناولنا التعريفى للسلع هنا. مصطلح "السلعة" مستخدم بحسب هذا التعريف فى بقية هذا الفصل من الكتاب، للإشارة إلى الأشياء التى تفى وهى فى حالة أو مظهر معين لنا فى مسارها، بمتطلبات الترشح لتكون سلعا. إن تحليل "كيث هارت - Keith Hart"<sup>(41)</sup> لأهمية التجانس المتنامى للسلعة فى العالم سوف

يكون مطابقا لأسلوب تناولنا المتبع هنا، باستثناء أن التسليع هنا يعتبر عملية متميزة (يؤثر في مظاهر السياق والتصنيف على نحو متفاوت)، وأن النمط الرأسمالي للتسليع يتفاعل مع أشكال اجتماعية محلية أخرى من التسليع لا تعد ولا تحصى.

على أن هناك ثلاثة جوانب من التمايزات بين السلع، جديرة بالإشارة إليها هنا (وسوف يظهر غيرها تاليا في هذا الفصل). الأول، وهو تطبيق معدل لتمايز كشف عنه "جاك موكيت - Jacques Maquet" في ١٩٧١ ويخص الإنتاج الجمالي / الفني<sup>(42)</sup>، ويقسم السلع إلى الأنماط الأربعة التالية: (١) سلع بحسب الغرض منها، وهى الأشياء التى يقصد بها متجوها الاستبدال أساسا، (٢) سلع بحسب تغييرها واتخاذها شكلا جديدا بقصد استخدامات أخرى توضع فى حالة سلعية، (٣) حالة خاصة من السلع المحولة وهى أشياء توضع فى حالة سلعية رغم كونها محمية من التسليع أساسا، (٤) أشياء مستعادة من الحالة السلعية مؤقتا أو بشكل دائم وموضوعة فى حالة أخرى. يجدر كذلك أن نميز بين السلع المفردة - *singular* وتلك المتجانسة - *homogenous*، وذلك لكى نفرق بين السلع التى يكون ترشحها للسلعية بناء على مواصفات خاصة (قضبان الصلب المعاييرة لا يمكن تمييزها عمليا عن أى قضبان أخرى)، وتلك التى ترشحها فرادتها داخل صنف واحد (عمل فنى لـ "مانيه - *Manet*" مثلا بدلا من عمل بـ "بيكاسو - *Picassot*"، أو عمل لـ "مانيه: بدلا من عمل آخر له هو نفسه). على صلة بذلك كذلك وإن ليس بشكل مطابق، التمييز بين السلع الرئيسية - *Primary*، والثانوية - *Secondary*، بين الضروريات - *necessities* والسلع الترفية - *luxuries*، وما أسميه بالسلع المتحركة - *mobile* مقابل تلك المحصورة - *enclaved*. على الرغم من ذلك كله، فإن كل الجهود المبذولة لتعريف السلعة لن تودى إلى شىء، إلا إذا كانت تستهدف إلقاء الضوء على السلع فى حركتها، وهذا هو الهدف الرئيسى للقسم التالى من هذا الفصل.

## مسارات وتحولات

كثيرا ما توصف السلع بأنها منتجات ميكانيكية لأنظمة إنتاج تحكمها قوانين العرض والطلب؛ وبتقديم بعض الأمثلة الإثنوجرافية، أمل أن أبين في هذا القسم كيف أن تدفق السلع في أى ظرف إنما هو تحول توفيقى بين مسارات اجتماعية منظمة وتحولات تذكيتها المنافسة.

كما يشير "كوبيتوف" *Kopytoff* <sup>(43)</sup> على نحو مفيد، يمكن أن نعتبر أن هناك تاريخ حياة للسلع؛ وعلى ضوء هذه الرؤية العملية فإن المظهر السلعي لتاريخ حياة شىء ما لا يستنفد سيرته الحياتية: فهو منظم ثقافيا وتفسيره مفتوح أمام المناورة الفردية بدرجة ما، يضاف إلى ذلك، كما يشير "كوبيتوف" أيضا، مسألة تعيين الأشياء والسيرة الحياتية (*biography*) التى يمكن أن تكون لها، وهو خاضع للجدل الاجتماعى والذوق الشخصى فى المجتمعات الحديثة، أكثر مما هو فى المجتمعات اللانقدية، ماقبل الصناعية، صغيرة الحجم. هناك فى نموذج "كوبيتوف" تجاذب شديد بين توجهات كل النظم الاقتصادية للتوسع فى تشريعات التسليع، بينما تميل كل الثقافات إلى تقيدها؛ أما بالنسبة للأفراد فيمكن أن ينحازوا لأحد التوجهين بما يناسب اهتماماتهم أو بما يتناسب مع فهمهم لمعنى المواءمة الأخلاقية، بالرغم من أن مساحة المناورة ليست كبيرة عادة فى المجتمعات ماقبل الحديثة. الأكثر أهمية فى نظرى من بين المزايا الكثيرة لنموذج "كوبيتوف"، هو أنه يقترح نموذجا عمليا - *processual* عاما للتسليع، يمكن أن يتم تحريك الأشياء فيه سواء داخل أو خارج حالتها السلعية. إلا أننى أقل ارتياحا لوضع الأفراد *singularization* والتسليع موضع تقابل أو تعارض، حيث إن معظم الحالات الأكثر أهمية فيما يوافق عليه "كوبيتوف" موجودة فى المنطقة الوسطى بين المثالية والنموذجية، والتى تتضمن التسليع الدائم للأشياء المتفردة، بدرجة أكبر أو أقل.

هنا يمكن إثارة سؤالين بخصوص هذا الجانب من حجاج "كوييتوف"، أحدهما يمكن أن يكون أن التعريف الدقيق لما يمثل التفرد في مقابل الأصناف، هو سؤال ثقافي، تماما مثلما يمكن أن يكون هناك أمثلة فريدة عن الأصناف المتجانسة (قضيبي الصلب التام) وأصناف الأشياء المتفردة ثقافيا (مثل الأعمال الفنية وتصميمات الملابس). من الناحية الأخرى، فإن نقدا ماركسيا لهذا التناقض قد يوحى بأن التسليع، كعملية تاريخية على المستوى العالمى، هى التى تقرر - بطرق مهمة - العلاقة المتغيرة بين الأشياء المتفردة والمتجانسة فى لحظة ما من حياة مجتمع ما؛ إلا أن النقطة المهمة هى أن السلعة ليست نوعا واحدا من الأشياء دون غيرها، وإنما هى مظهر واحد فى حياة بعض الأشياء، وهنا نكون، أنا و"كوييتوف" متفقين تماما.

هذه الرؤية للسلع والتسليع لها عدة متضمنات، يتناول بعضها "كوييتوف"، بينما سيتم تناول البعض الآخر تاليا، أما اهتمامى الحالى فمنصب على جانب مهم من ذلك المنظور الزمنى لتسليع الأشياء والمتعلق بما أسميته بـ "المسارات والتحويلات"، وأنا مدين بهذين المصطلحين ويقدر من فهمى للعلاقة بينهما، لإسهام "نانسى مون - Nancy Munn"<sup>(44)</sup>، بمجموعة من الأوراق البحثية المهمة عن ظاهرة ذات أهمية كبيرة بالنسبة لموضوع هذا الفصل، وهى نظام الـ "كولا"<sup>(\*)</sup> - *Kula* الشهير فى غربى الباسيفيك.<sup>(45)</sup>

الـ "كولا" هو أفضل مثال موثق لنظام تبادل غير غربى ما قبل صناعى، غير نقدى عابر للمحلية، ولعله مع نشر مجموعة دراسات "جيرى دبليو ليتش - Jerry W. Leach" و"إدموند ليتش - Edmund Leach" يصبح النظام الأكثر والأفضل درسا وتحليلا. دراسة "مالينوفسكى - Malinowski" الكلاسيكية لهذا النظام<sup>(46)</sup> كانت جزئية وإشكالية، على الرغم من أنها هى التى وضعت الأساس لأهم

---

(\*) انظر معجم المترجم فى آخر الكتاب.

الدراسات المعمقة التالية، أما متضمنات إعادة النظر في ظاهرة "الكولا" بالنسبة للاهتمامات العامة لهذا الفصل من الكتاب فهي عديدة.

الـ "كولا" نظام إقليمي، شديد التعقيد، لتداول أنواع معينة من الأشياء القيمة، وعادة بين الأغنياء من الرجال في مجموعة جزر ماسيم - *Massim* شرقي غينيا الجديدة بعيدا عن اليابسة. الأشياء القيمة التي يتم استبدالها صنفان: العقود والقلائد (التي يتم تداولها في اتجاه واحد) وأصداف الذراع (التي يتم تداولها في الآخر) هذه الأشياء القيمة تكتسب سيرة حياتية محددة في حركتها وانتقالها من مكان لآخر ومن يد لأخرى، تماما مثلما يكسب أو يخسر الرجال الذين يتبادلونها صيتهم أو مكانتهم الاجتماعية بحصولهم عليها أو التمسك بها أو التخلي عنها. في بعض المجتمعات الصغيرة في "ماسيم" يستخدم مصطلح "كيدا - *keda*" (وتعني طريقا أو دربا أو مسارا أو ممرا)، لوصف رحلة هذه الأشياء القيمة - *valuables* - من جزيرة لأخرى، إلا أن المصطلح له كذلك معان أخرى أكثر انتشارا، تشير إلى الروابط الاجتماعية والسياسية، الأكثر أو أقل استقرارا، والمتبادلة بين الرجال وتمثل تلك المسارات؛ وبأكثر العبارات تجريدا، يمكن أن نقول إن الـ "كيدا" - كمصطلح - يشير إلى المسار، الذي يخلقه تبادل هذه الأشياء القيمة، نحو الثروة والجاء والسمعة بالنسبة للرجال الذين يتبادلونها.<sup>(47)</sup>

وهكذا، فإن الـ "كيدا" مفهوم متعدد المعنى والدلالة، يجمع بين تداول الأشياء، وصنع ذكريات ومكانة، والسعى نحو التميز الاجتماعي من خلال استراتيجيات شراكة؛ كذلك فإن الاقتباس التالي، من منظور جزيرة فاكوتا - *vakuta* يلقى الضوء على الروابط الدقيقة والمتشابكة بين الرجال والأشياء، وهي أساسية بالنسبة لسياسة الـ "كيدا".



تتكون الـ كيدا الناجحة من رجال يستطيعون الحفاظ على  
شركات "كيدا" مستقرة نسبيا وذلك من خلال مهارات تلاعبية  
وبلاغية جيدة، ويعملون معا كفريق ويفسرون حركات كل منهم  
الأخر. إلا أن كثيرا من الـ "كيدا" يفشل مما يتطلب أن يعيد الرجال  
ترتيب صفوفهم والتنسيق بينهم. البعض يشكلون كيدا مختلفة، بينما قد  
ترغب بقايا الـ "كيدا" المنهارة تشكيل "كيدا" أخرى باجذاب رجال  
آخرين. وربما قد يقلع آخرون عن الـ "كولا" مرة أخرى بسبب عدم  
قدرتهم على تشكيل "كيدا" أخرى بعد أن أصبح معروفا أنهم فشلوا  
في نشاط الـ "كولا".

الواقع أن المتعاملين في الأشياء الصدفية القيمة في أى نوع من  
الـ "كيدا" مترحلون، وأن التركيبة الاجتماعية للـ "كيدا" مؤقتة.  
مراكمة المحار للتاريخ معطلة بسبب الحركة المتواصلة بين الـ "كيدا"،  
بينما سعى الرجال إلى الخلود يختفى عندما يفقد المحار والأصداف  
الصلة بأولئك الرجال بعد نجاح انجذابهم إلى "كيدا" أخرى، وهكذا  
تتخذ هوية مالكيها الجديد.<sup>(48)</sup>

المسار الذى تتخذه هذه الأشياء القيمة انعكاسى وتأسيسى فى الوقت نفسه  
للمشاركات الاجتماعية، كما أنه يسعى من أجل التفوق، إلا أن هناك أمورا أخرى  
كثيرة جديرة بالذكر عن تداول تلك الأشياء القيمة. الأمر الأول أنه ليس من السهل  
تصنيف تبادلها باعتباره تبادلا بسيطا بعيدا عن فحوى التجارة، وعلى الرغم من أن  
التقييمات النقدية غائبة، فإن كلا من طبيعة الأشياء وعددا كبيرا من مصادر المرونة فى  
النظام تجعل بالإمكان الحصول على ذلك الشكل من التبادل المحسوب، الذى يؤكد  
أنه فى القلب من تبادل السلع. هذه الأساليب غير النقدية المعقدة للتقييم، تسمح

للأطراف بالتفاوض على ما يدعوه "فيرث - Firth" (49): "التبادل عن طريق التعاهد الخاص"، وهو وضع يتم التوصل فيه إلى شيء مثل الثمن عبر عملية تفاوض، بدلا من القوى الشخصية للعرض والطلب. (50) وهكذا، على الرغم من وجود أسعار تبادل تقليدية واسعة، توجد حسابات نوعية معقدة (51) وهو ما يسمح بالتفاوض التنافسي للتقديرات الشخصية للقيمة على ضوء كل من المصالح الفردية قصيرة وبعيدة المدى. (52) وما يدعوه "فيرث" هنا بـ "هندسة المديونية - indebtedness engineering"، هو نوع من التبادل المحسوب، الذى يطمس، بحسب تعريفى، الخط بين تبادل السلعة والأشياء الأخرى العاطفية؛ أما الفارق الأكثر أهمية بين تبادل هذه السلع وتبادل السلع فى الاقتصادات الصناعية الحديثة، فهو أن العائد المستهدف فى أنظمة من نوع الـ "كولا" يكمن فى السمعة أو الاسم أو الشهرة، كما أن شكل رأس المال الذى يحقق هذا العائد هو البشر، أكثر مما هى عوامل الإنتاج الأخرى. (53) الأشياء التى يمكن أن تكون بالغة النفاسة قليلة جدا.

ولعل الأكثر أهمية من الجانب الحسابى فى تبادلات الكولا هو أن هذه الدراسات تجعل من الصعب جدا النظر إلى تلك الأشياء القيمة باعتبارها لا تحدث إلا على التخوم بين الجماعات الاجتماعية مع الكثير من تبادلات الهبة التى تتم داخل تلك الجماعات. (54) مفهوم الـ "كيتوم" - kitoum - يقدم لنا الرابط المفهومى والفنى بين المسارات المعرضة التى تتخذها الأشياء القيمة والتبادلات الأكثر مودة وانتظاما وإشكالية داخل الجزيرة. (55) وعلى الرغم من صعوبة وغموض مصطلح الـ "كيتوم" هذا، يبدو واضحا أنه يمثل المفصل بين الـ "كولا" وأشكال التبادل الأخرى التى يتعامل بها الرجال والنساء داخل جماعاتهم الاجتماعية. الـ "Kitoums" أشياء قيمة يمكن أن يضعها الشخص فى نظام الكولا أو ينسحب منه بشكل شرعى لكى يؤثر فى

---

(\*) الأشياء الثمينة التى يتم تبادلها فى دورات الكولا.

التحويلات *conversions* - (بالمعنى الذى يقصده بوهانان) بين مستويات مختلفة من المناقلة.<sup>(56)</sup> فى استخدام الـ "كيثوم" يتبدى لنا المفهوم الحاسم والصلات الأدائية بين المسارات الأصغر والأكبر التى تشكل العالم الكلى للتبادلات فى "ماسيم"، وكما أوضحت "أنيت فينر - Annette Weiner"، من الخطأ الفصل بين نظام التبادل الأوسع داخل الجزيرة والنظام الودى لمناقلة الأشياء، رغم أنه (بالنسبة للرجال) أكثر صعوبة حيث يتم بسبب الديون أو الموت أو صلات النسب والمصاهرة.<sup>(57)</sup>

نظام الـ "كيدا" يعطى سمة ديناميكية وعملية لأفكار "موس" بخصوص الامتزاج أو تبادل الصفات بين الرجال والأشياء، كما أشارت "مون"<sup>(58)</sup> فيما يتعلق بتبادل الـ "كولا" فى "جاوه - Gawa": "رغم أن الرجال يبدون وكأنهم الموكلين أو العناصر الفاعلة فى تحديد قيمة الأصداغ، فالحقيقة أنه بدون تلك الأصداغ لا يستطيع الرجال تحديد قيمة أنفسهم، وفى هذا السياق تكون الأصداغ والرجال هم الذين يحددون قيمة كليهما الآخر على نحو تبادلى؛ ولكن كما يلاحظ "مون"، فى هذا الهيكل التبادلى للقيمة، ليست المسارات وحدها هى التى تلعب دورا مهما. وإنما التحويلات أيضا. العلاقة بين المسارات والتحويلات مهمة فى سياسة القيمة فى نظام الـ "كولا"، والتنسيق الملازم بين هذه العلاقات موجود فى صلبه الاستراتيجى:

"الحقيقة أن التحول متضمن فى نظام المسار، حيث إنه إحدى الوسائل لصنع مسارات جديدة، وامتلاك أكثر من مسار يشير إلى إمكانية حدوث تحولات أخرى من مسار راسخ إلى غيره، حيث يصبح الرجال عرضة لمصالح واستمالة أكثر من مجموعة من الشركاء... والواقع أن الرجال الأقوياء والأثرياء فى الـ "كولا"، عليهم أن يطوروا بعض القدرة لموازنة العمليات: التحولات عن أى مسار لابد من أن تستبدل فيما بعد بهدف التخفيف عن الشركاء الذين خدعوا وللحفاظ على المسار من الاختفاء، أو لكى يحرموا أنفسهم من الخروج منه."<sup>(59)</sup>

هذه التبادلات واسعة النطاق تمثل جهدا نفسيا لتجاوز التدفق الأكثر تواضعا للأشياء، ولكن في سياسات السمعة والصيت يكون للمكاسب المتحققة في المجال الأوسع أثرها على المجالات الأصغر، وفكرة الـ "كيتوم" تؤكد أن كلا من المناقلات والتحويلات لابد من أن تدار بعناية من أجل المكاسب الكلية.<sup>(60)</sup> و"الكولا" قد تعتبر نموذجا إرشاديا لما أقترح تسميته بـ "دورات القيمة – *tournaments of value*".<sup>(61)</sup>

دورات القيمة هي أحدث دورية شديدة التعقيد، مزاحة على نحو محدد من روتينيات الحياة الاقتصادية المعتادة؛ والمرجح أن تكون المشاركة فيها نعمة لأولئك الذين في السلطة، وأداة للصراع، في الوقت نفسه، على المكانة الاجتماعية بينهم، كما أن انتشار أو تواتر مثل هذه الدورات، من المرجح كذلك، أن يكون من خلال علامات وإشارات ثقافية مفهومة جيدا؛ وأخيرا فإن المطروح في مثل تلك الدورات ليس مجرد المكانة أو الصيت أو الشهرة بالنسبة للفاعلين، وإنما توزع الرموز والدلالات الرئيسية للقيمة في المجتمع المعنى.<sup>(62)</sup> وعلى الرغم من أن مثل دورات القيمة هذه تحدث في أوقات وأماكن معينة، فإن أنماطها ونتائجها دائما ما تكون مرتبة على واقع القوة والقيمة في الحياة العادية؛ وكما هو الحال في الـ "كولا"، فإن المهارة الاستراتيجية في دورات القيمة هذه، تقاس ثقافيا بمدى نجاح الفاعلين الذين يسعون لتحويل مسارات الأشياء المتواضع عليها ثقافيا.

إن فكرة دورات القيمة محاولة لوضع تصنيف عام بحسب ملاحظة "إدمون ليتش"، التي تشبه نظام الـ "كولا" بعالم الفن في الغرب الحديث.<sup>(63)</sup> تحليل "بودريار" للمزاد الفنى في الغرب المعاصر يسمح لنا بأن نوسع وأن نجلو هذا التشابه. "بودريار" يرى أن المزاد الفنى، بجوانبه الشفافة والطقوسية والتبادلية يظل بمنأى عن الروح العامة للتبادل الاقتصادي التقليدى، وأنه "يذهب إلى ما هو أبعد من الحسابات

الاقتصادية، وأنه معنى بكل عمليات تحويل القيمة، من منظور قيمة لآخر، وهو ما يمكن أن نجده في أماكن ومؤسسات بعينها".<sup>(64)</sup> تحليل "بودريار" لجو وروح المزاد الفني جدير بأن نقبسه هنا، بكامله، حيث يمكن أن يكون توصيفا مناسباً لنماذج أخرى من دورات القيمة.

"على العكس من العمليات التجارية التي تقيم علاقات تنافس اقتصادي بين أفراد على أساس من مساواة شكلية (حيث يتصرف كل منهم بناء على تقديره الشخصي)، على العكس من ذلك، فإن المزاد، مثل الاحتفالية أو اللعبة الرياضية يمثل مجتمعا للتبادل المحدود بين أقران؛ وأيا كان المهزوم في هذا التحدي، فإن الهدف الجوهرى للمزاد هو إقامة مجتمع من ذوى الامتيازات الذى يعرفون أنفسهم هكذا من خلال المضاربة اللاأدرية على مجموعة من العلامات المقيدة. المنافسة من النوع الأرستقراطى هى التى تقرر بشكل نهائى درجة تكافؤهم أو تماثلهم (التي ليس لها علاقة بدرجة المساواة التقليدية فى المنافسة الاقتصادية)، وبذلك تكون الامتيازات المقصورة على طبقتهم أو فئتهم مقارنة بالآخرين الذين لم يعودوا منفصلين عنهم بقوتهم الشرائية فقط، وإنما بالفصل الجماعى لإنتاج وتبادل علامات القيمة".<sup>(65)</sup>

وعند القيام بتحليل مقارن لمثل دورات القيمة هذه، ربما يكون من المستحسن عدم اتباع توجه "بودريار" لفصلها، تحليليا، عن التبادل الاقتصادى الأكثر دنيوية، بالرغم من أن الصلة المفصلية لمجالات القيمة هذه مع غيرها من المجالات من المرجح أن تكون أكثر تنوعا؛ وعلى أية حال سيكون لدينا المزيد لنقوله عن دورات القيمة عند مناقشة العلاقة بين المعرفة والسلع فى هذا الفصل فيما بعد.

تمثل الـ "كولا" على أية حال، نظاما شديداً التعقيد للمعايرة الداخلية لسير حياة الأشخاص والأشياء، إذ يبين لنا صعوبة الفصل بين تبادل الهبات والسلع حتى في النظم اللانقدية ما قبل الصناعية، ويذكرنا بمخاطر الربط بين مناطق الحميمة الاجتماعية وأشكال التبادل الواضحة بشكل يخلو من المرونة؛ ولعل الأكثر أهمية من ذلك النموذج الأكثر تعقداً في سياسة دورات القيمة، حيث يتلاعب الفاعلون بالتعريفات الثقافية للمسار والإمكانية الاستراتيجية للتحويل حتى يمكن لحركة الأشياء الإسراع بتدعيم مكانتهم أو منزلتهم الاجتماعية.

إلا أن التحولات، مهما يكن الأمر، لن نجدها فقط كأجزاء من الاستراتيجيات الفردية في مواقف تنافسية، بل يمكن أن تتخذ شكلاً مؤسسياً بطرق مختلفة لإزاحة أو حماية أشياء من الإطار السلعي الاجتماعي ذي الصلة؛ ولعل الاحتكارات الملكية هي أشهر الأمثلة على مثل تلك السلع المحصورة - *enclaved*، كما يشير "كويتوف" (66) ومن أكثر الأبحاث أهمية وإسهاباً في تناول هذا الشكل من التقييد الاحتكاري لتدفق السلع، دراسة "ماكس جلوكمان - *Max Gluckman*" (67)، في إطار الممتلكات الملكية - *royal property* - بين الـ "لوزي - *lozi*" في روديسيا الشمالية؛ ففي مناقشته لتصنيفات مثل الهبة - *gift*، والإتاوة - *tribute*، والأشياء الملوكية - *kingly things*، يبين لنا "كويتوف" كيف أنه، حتى في مملكة ذات فائض زراعي منخفض، ينطوي تدفق السلع على متضمنات كثيرة التنوع والأهمية؛ وفي تحليله للأشياء الملوكية يتضح لنا أن الهدف الرئيسى من هذه الاحتكارات الملكية هو الحفاظ على حصريّة ضيقة (كما هو الحال بالنسبة للاحتكار الملوكي لمنشة الذباب المصنوعة من عظام الطي)، أو لمنفعة تجارية (كما هو الحال بالنسبة لسن الفيل)، أو استعراض المكانة الاجتماعية. مثل هذا التقييد الحصرى للملكى للأشياء وإبعادها عن مجالات تبادل أخرى أكثر تشوشاً، هو جزء من الأسلوب الذى كانت تؤكد به القبائل

والإمبراطوريات والممالك ما قبل الحداثية الأساس المادى للحصرية الضيقة، ويمكن أن نطلق على مثل هذه العملية "إزالة" التسليع - *decommoditization* من أعلى.

ولكن الحالة الأكثر تعقيدا هى تلك التى تخص نطاقات كاملة من النشاط المكرسة لإنتاج أشياء قيمة لا يمكن لأحد أن يقوم بتسليعها، فنطاق الفن والطقوس الشعائرية فى المجتمعات صغيرة الحجم، عبارة عن مجالات محصورة لا وجود فيها سوى لروح<sup>(\*)</sup> السلعة فى ظروف تغير ثقافى واسع.<sup>(68)</sup>

تناول "دافينپورت - *Davenport*" للأشياء الطقوسية فى جزر سليمان - *Solomon Islands* يلقى الضوء على المظاهر السلعية للحياة الاجتماعية تحديدا، لأنها تصور شكلا واحدا من الأطر الأخلاقية والكوزمولوجية المقيدة والمطوقة داخلها عملية التسليع، ففى طقوس وشعائر الجنائز فى تلك المنطقة، وبخاصة فى "مورينا"، ذات المجال الواسع، يتم استثمار قدر كبير من الجهد والإنفاق فى صنع أشياء لها دور كبير ورئيسى فى هذه الطقوس، إلا أنها مصنفة بدقة كسلع "نهائية - *terminal*"<sup>(69)</sup>، أى إنها أشياء تقوم برحلة واحدة فقط من الإنتاج إلى الاستهلاك، وذلك بموجب مضمون وهدف ومغزى إنتاجها؛ وبالرغم من أنها قد تستخدم بعد ذلك محليا، وعلى نحو عرضى أحيانا، فليس مسموحا بأن تدخل الحالة السلعية. إن ما يجعلها هكذا مستبعدة من التسليع *decommoditized*، هو فهم معقد للقيمة (التي يجتمع فيها الفنى والطقوسى والاجتماعى) وللمسيرة الحياتية الطقوسية؛ وعليه يمكن أن نعيد صياغة ملاحظات "دافينپورت"، لنشير إلى أن ما يحدث هنا، فى خضم مجموعة من الاستثمارات والضمانات المعقدة والمحسوبة جيدا، وهو شكل خاص من إعادة التقييم - *transvaluation*، توضع فيه الأشياء خارج منطقة أو مساحة التسليع المحددة المعالم ثقافيا. هذا الأسلوب من إعادة التقييم يمكن أن يتخذ صورا مختلفة فى مجتمعات

---

(\*) المقصود بروح السلعة فحواها ومدلولها الكامن (المترجم)

مختلفة، ولكن الأشياء التي تمثل نماذج فنية والأشياء المستخدمة كقرايين (أو أى شكل من المقدسات - *Sacra*) في مجتمعات كثيرة، ليس مسموحا بأن تدخل الحالة السلعية (سواء أكان ذلك زمنيا أو اجتماعيا أو حتى من الناحية التعريفية) لفترة طويلة جدا. ووسط الالتزام الصارم لسكان جزر سليمان التقليديين بوضع منتجاتهم الفنية والطقوسية خارج إطار التسليع، يمكن أن نرصد توجهها مختلفا واسع الانتشار.

أحد الأمثلة المختلفة نوعا ما على التوتر بين تبادلات المواد المقدسة (*Sacra*) والسلع، يمكن أن نجده في تحليل "باتريك جيري - *Patric Geary*" للتجارة في الذخائر المقدسة - *relics* في أوروبا العصور الوسطى الباكرة.<sup>(70)</sup> الذخائر المقدسة التي يصفها، بالطبع، "توجد" و"لا تصنع"، كما أن تداولها يعكس جانبا شديدا الأهمية من بنية هوية المجتمع والمكانة المحلية والسيطرة الإكليريكية (الكنسية - *ecclesiastical*) في أوروبا اللاتينية في المرحلة الباكرة من العصور الوسطى.

هذه الذخائر تنتمى إلى اقتصاد معين يقوم على العرض والطلب يكون فيه تاريخ حياة الذخيرة المقدسة هو الأهم في تقدير قيمتها، وليس عنصرا عارضا، كما أن التثبيت من هذا التاريخ أمر أساسى كذلك بالنسبة لقيمتها. وإذا سلمنا بأسلوب التناول العام للفارق بين الهبة والسلعة، الذى أنتهجه في هذا الفصل، يمكن أن أقول إن "جيري" يقيم تناقضا حادا بينهما، فالمادة التي يعرضها تبين أن الهبة والسرقة والتجارة كانت كلها أشكالاً لحركة المواد المقدسة في إطار أوسع من الهيمنة الكنسية والتنافس المحلى والخصومات بين أفراد المجتمع. من هذا المنظور، يبدو أن الذخائر المقدسة في العصور الوسطى لم تكن محمية بما يكفى من أخطار التسليع مثلما هى أشياء "دافينپورت" الطقوسية. بالرغم من ذلك يبقى المعنى بأن الإقبال على الأنباط التجارية لاقتناء الذخائر والتذكارات المقدسة أقل من الإقبال على الهبة أو السرقة، ولم يكن ذلك بسبب النفور الأخلاقى من الاتجار بالمقدسات، وإنما، بالأحرى، لأن



النمطين الآخرين (الهبة والسرقعة) كانا أكثر رمزية لقيمة الشيء وقوة تأثيره. وهكذا، فإن الذخائر والتذكارات المقدسة تقع كذلك ضمن صنف الأشياء ذات المظهر السلعي القصير على نحو مثالي وأن حركتها مقيدة، وليست "مثمنة" كما يبدو بنفس طريقة تمييز الأشياء الأخرى؛ إلا أن قوة الطلب عليها يجعلها متداولة بسرعة شديدة، وب نفس الطريقة تقريبا، التي يتم بها تبادل نظائرها من السلع العادية (الدنيوية) الأخرى.

وهكذا حتى بالنسبة للأشياء التي يعاد تقييمها، والتي تتخذ مواصفات السلع المحصورة - *enclaved* أو المقيدة، أكثر من مواصفات السلع المتحركة - *mobile*، فإن هناك تنوعا كبيرا في أسباب وطبيعة هذا الحصر أو التقييد. الأشياء الملكية - *kingly things* عند "جلوكمان"، و ذخائر - *relics* "جيرى"، والأشياء الطقوسية عند "دافينپورت"، كلها أنواع مختلفة من السلع المحصورة، وهى أشياء إمكانياتها السلعية مطوقة بعناية؛ ولعله من الملائم أن نذكر أن "مرفأ دخول التجارة: *Port-of-trade*" المرتبط بكثير من الممالك ما قبل الحديثة<sup>(71)</sup>، كان أسلوبا مؤسسيا بالغ الأهمية لحصر نطاق تبادل السلع، على الرغم من أن مثل تلك القيود القديمة لم تكن كافية، كما يعتقد أحيانا.<sup>(72)</sup> هناك أسباب عديدة لمثل هذا الحصر أو التطويق ولكن الأسس الأخلاقية لذلك لها متضمناتها في كل حالة بعينها من أجل تأطير وتسهيل التبادلات السياسية والاجتماعية والتجارية لنوع آخر أكثر دنيوية. مثل هذه السلع المحصورة أو المقيدة تشبه صفا آخر من الأشياء، كثيرا ما تتطرق إليها الأدبيات الأنثروبولوجية باعتبارها أشياء بدائية ذات قيمة - *primitive valuables*، خصوصيتها مرتبطة مباشرة بالتبادل السلعي.

على الرغم من أن السلع، بناء على مصائر تبادلها وأساليب مقايستها التبادلية تنزع إلى إزالة الروابط بين الأشخاص والأشياء، فإن هذه النزعة يتم موازنتها دائما

بنزعة مضادة في كل المجتمعات، وذلك لتقييد وضبط وتوجيه عملية التبادل في مسارات محددة. في كثير من الاقتصادات البدائية تسفر هذه الأشياء البدائية القيمة عن خواصها الخاضعة للقيود الاجتماعية، ونحن مدينون لـ "مارى دوجلاس - Mary Douglas" <sup>(73)</sup> بالفكرة الثاقبة، التي تزى أن الكثير من تلك الأشياء القيمة يشبه الكوبونات - *coupons* والتراخيص - *licenses* في الاقتصادات الصناعية الحديثة. أى رغم أنها مشابهة للنقود، فهي ليست وسيطا عاما للتبادل وإن كانت تحمل المواصفات التالية: (١) قوة الاكتساب أو الحيازة التي تمثلها محدودة بدرجة كبيرة، (٢) توزيعها محكوم من عدة نواح، (٣) الشروط التي تحكم إصدارها تنشئ مجموعة من العلاقات بين الراعى لها والعميل، (٤) هدفها الرئيسى هو تهيئة الظرف المناسب للولوج إلى مراكز رفيعة، أو للحفاظ على المكانة، (٥) النظام الاجتماعى الذى تعمل فيه هذه الكوبونات أو التراخيص موجه بهدف إزالة أو تهدئة المنافسة لصالح نمط معين من المكانة الاجتماعية. <sup>(74)</sup> القماش الرافيه - *Raffia Cloth* في أفريقيا الوسطى، عقود الصدف (الوومبم - *wampum*) بين الهنود في الولايات المتحدة الشرقية، نقود الصدف بين اليوروك - *Yurok* والعملية الصدفية في جزيرة روسل - *Rossell Island* ومناطق أخرى في جزر المحيط الأطلنطى، كلها أمثلة على مثل هذه "الكوبونات السلعية - *Commodity coupons*" (بتعبير دوجلاس)، التى يخدم تدفقها المقيد إعادة إنتاج أنظمة اجتماعية وسياسية. في مثل هذه الأطر والسياقات، تظل الأشياء وسائل وأدوات من أجل إعادة إنتاج علاقات بين أشخاص، <sup>(75)</sup> وتمثل كوبونات السلع من هذا النوع نقطة تحويلية وسطى بين الهبات المحضنة والتجارة المحضنة، فهي تشترك مع الهبات في درجة من عدم الاكتراث أو الحساسية بالنسبة للعرض والطلب والتنظيم التصنيفى من ناحية أسلوب التعامل والملائمة والتوجه نحو اتباع مسارات محددة اجتماعيا. ويشترك تبادلها مع المقايضة في الروح الحسائية لكل منهما، وفي الانفتاح على المصلحة الشخصية، وفي تفضيل التعامل مع الأجانب ولكن بدرجة معقولة.

في مثل هذه النظم المقيدة لتدفق السلع، حيث تقوم الأشياء ذات القيمة بدور الكوبونات أو التراخيص لحماية أنظمة المكانة الاجتماعية، نرى المعادل الوظيفي، ولكنه المعكوس الفني للطراز في المجتمعات الأكثر تعقيدا. بينما أنظمة المكانة الاجتماعية محمية ويعاد إنتاجها في الحالة الأولى من خلال معادلات مقيدة وتبادل في عالم للسلع مستقر، نجد أن المقيّد والخاضع للتحكم في نظام الطراز هو الذوق، في عالم للسلع دائم التغير، مع توهم وجود إمكانية كاملة للتبادل وعدم وجود قيود لتحقيق ذلك. قوانين ترشيد الإنفاق تمثل وسيلة أو أداة متوسطة لتنظيم الاستهلاك، مناسبة للمجتمعات التي تسعى إلى أوضاع مستقرة في الأطر السلعية المتفجرة مثل الهند والصين، وأوروبا في الفترة ما قبل الحديثة (وسوف نتابع هذه المقارنات على نحو أكثر تحديدا في القسم التالي من هذا الفصل).<sup>(76)</sup>

هذه الأنماط من القيود والسلع المحصورة التي تصنعها، تقدم أحيانا الإطار والأهداف لإستراتيجيات التحول، هذا التحول الذي قد يتضمن عملية إزاحة محسوبة لأشياء معينة من منطقة حصر إلى أخرى، وربما تكون "متأثرة بدوافع شخصية"، حيث تكون قيود التبادل أقل حدة والفائدة أكبر. وحيثما يكون الحصر أو التقييد لصالح جماعات وبخاصة تلك القوية سياسيا واقتصاديا في مجتمع ما، يكون التحول عادة هو الملاذ الفردي؛ وسواء أكان المتورط في أي نوع من النشاط فردا أو جماعة، فإن التناقض الرئيسي هو أنه بينما يكون الحصر أو التقييد بهدف حماية أشياء بعينها من التسليع، عادة ما يستهدف التحول جر أشياء محمية إلى مجال التسليع. كذلك فإن التحول قد يتخذ تغيرات إستراتيجية في المسار داخل مجال التسليع كذلك.

في دراسة بالغة الأهمية عن التجارة البريطانية في هاواي - *Hawaii* في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، يبين "مارشال سالينز - *Marshall Sahlins*" كيف يقوم الزعماء هناك، عندما يسيطون مفاهيمهم التقليدية للـ "تابو -

*tabu* (المحظورات الاجتماعية) لتغطية أصناف جديدة من البضائع التجارية - بما يتفق مع مصالحهم السياسية - وعندما ينجحون في تحويل الغائبة اللاهوتية - *divine finality* - حتى بالنسبة للتأبوهات الاقتصادية، إلى أدوات نفعية. <sup>(77)</sup> وهكذا فإن ما يدعوه "ساليترز" بـ "فرائعيات التجارة - *the pragmatics of trade*"، إنما يؤدي إلى تآكل وتحويل الروابط الثقافية التي يتم تصورها في إطارها بالأساس؛ وباختصار، فإن سياسة الحصر أو التقييد، فضلا عن أنها ضمان للاستقرار الجهازي، قد تكون بمثابة حصان طروادة في التغيير.

إن تحول السلعة عن مسار بعينه، هو دائما علامة على إبداع أو أزمة، سواء فنية أو اقتصادية، ومثل هذه الأزمات قد يأخذ أشكالا مختلفة: فالصعوبات الاقتصادية في كل المجتمعات على اختلافها تدفع الأسر للتخلي عن الموروثات والانتيكات والتذكارات وكذلك إلى تسليعها، ينطبق ذلك على الأشياء القيمة في الـ "كولا"، كما هو على غيرها من الأشياء القيمة الأحدث. الشكل الآخر للأزمات التي تنحرف فيها السلع عن مساراتها الأصلية هو الحروب وأعمال السلب والنهب المصاحبة لها تاريخيا؛ وفي مثل هذه الظروف وما تجره من هلاك نرى معكوس التجارة. تحول السلع في الحرب له قوة رمزية خاصة باستمرار، تتمثل في التوجه لتأطير السلب والنهب أكثر مما هو لنقل أسلحة معينة أو شارات أو أشلاء أو رفات خاصة بالعدو. في أعمال السلب والنهب الفادحة التي تهيئ الظروف والإطار لأعمال أكثر فداحة، نرى النظر العدائي للتراتب المزدوج لدوائر التبادل المبتذلة والأكثر تشخيصا في الأطر الأخرى (مثل الـ "كولا"، والـ "جموالى - *gimwali*" في ميلانيزيا - *Melanesia*)؛ أما السرقة؛ المدانة في معظم المجتمعات الإنسانية، فهي أكثر الصور تواضعا في تحول السلع عن مساراتها المقررة لها.

على أن هناك أمثلة أخرى، أكثر دقة، على تحول السلع عن مساراتها المقررة لها، من بينها ما يطلق عليه الفن السياحي - *tourist art*، الذي تتحول فيه الأشياء

المنتجة، بغرض الاستخدام الفنى / الجمالى أو الاحتفالى أو الاقتصادى، على نحو ثقافى واجتماعى واقتصادى بواسطة أذواق وأسواق وأيديولوجيات اقتصادات أكبر،<sup>(78)</sup> وسيكون هناك مجال للمزيد حول الفن السياحى، فى القسم الخاص بالمعرفة والسلع تالياً، فى هذا الفصل. من المجالات الأخرى ذات الصلة بذلك، المجال الخاص بالمجموعات الفنية والآثار الرئيسية فى العالم الغربى، التى يدخل فى تكوينها المعقد عناصر كثيرة من السرقة والنهب والبيع والميراث بالإضافة إلى ذائقة تهفو إلى الأشياء التى تنتمى للماضى والموجودة لدى الآخرين.<sup>(79)</sup> وفى تجارة الآثار الفنية هذه يمكن أن نجد اليوم معظم القضايا الثقافية المهمة فى تدفق السلع الأصلية – *authentic*<sup>(80)</sup> والفريدة – *singular*<sup>(81)</sup>، فالخلافات والمنازعات الجارية بين المتاحف والحكومات الإنجليزية والأمريكية والدول الأخرى تكشف عن المعتقدات السياسية والأخلاقية التى سرعان ما تبرز عندما تتحول الأشياء، بمرور الزمن، عن مساراتها التقليدية، ويتم نقلها بأساليب مختلفة، تجعل من ادعاء ملكيتها والادعاءات المضادة أمراً يصعب البت فيه قضائياً.

تحويل السلع عن مساراتها المعتادة يخلق مجالاً تكتنفه المخاطرة والغموض من الناحية الأخلاقية، وخيماً يفسح ما يدعوه بوهانان – *Bohannon*<sup>(82)</sup> بـ "التناقل" المجال لما يدعوه بـ "التحول"، تدخل روح النزعة التجارية والفساد الأخلاقى الصورة، فى الوقت نفسه؛ وبالرغم من أن حركة السلع عبر المجالات فى تبادلات الـ "كولا" فى ميلانيزيا غير مرتبة إلى حد ما، فهى فى القلب من الاهتمام الاستراتيجى للاعب الكولا الماهر والناجح. التحولات غير الملائمة من مجال تبادل لآخر عادة ما تكون محصنة باللجوء إلى أعذار مثل الأزمات الاقتصادية سواء أكانت بسبب المجاعة أو الإفلاس، وفى حال عدم وجود مثل تلك الأعذار أو عدم تصديقها، من المرجح أن تكون هناك اتهامات بسوء النية والدوافع الفاسدة. ولعل أبرز الأمثلة على المتضمنات

السياسية للتحويل هي تلك التى نجدها فى مجال التبادلات غير القانونية أو شبه القانونية للسلع، والتى ستناقش حالة منها فيما يلى.

يتناول "لى كاسانيللى - *Lee Cassanelli*" التحويل الذى حدث فى السنوات الخمسين الأخيرة فى شمال شرق أفريقيا فى الاقتصاد السياسى لسلعة شبه قانونية هي القات - (*cathaedulis*)<sup>(83)</sup>. "القات" نموذج دال على تغير فيما يمكن الإشارة إليه بـ "كهنوت - *ecumene*" سلعة ما،<sup>(84)</sup> أى شبكة من العلاقات العابرة للثقافات تربط بين المنتجين والموزعين والمستهلكين لسلعة ما أو لمجموعة من السلع. المثير للاهتمام هنا على وجه الخصوص هو ذلك الاتساع الكبير لمجال إنتاج (واستهلاك) "القات"، الذى يتضح أنه مرتبط بالتغيرات فى البنية التحتية الفنية، كما هو بالاقتصاد السياسى للمنطقة. وبالرغم من أن اتساع رقعة الإنتاج يبدو متسقاً مع الظروف الملائمة لأنماط أكثر عمومية فى مجال تحويل الزراعة إلى تجارة، فإن الأكثر إثارة للاهتمام هو ذلك الاتساع على الطلب واستجابة الدولة - وبخاصة فى الصومال - لذلك الانفجار الحادث فى مجالى الإنتاج والاستهلاك.

لاشك أن أفضل الأمثلة على تحول السلع من مجموعات الأصلية نجدها فى مجال الطراز - *fashion* والأشياء المنزلية والمقتنيات فى الغرب الحديث. فى الرؤية التكنولوجية المتفوقة المستلهمة من "بوهاوس - *Bauhaus*"<sup>(\*)</sup>، تتحول الوظيفة العملية للمصانع والمستودعات ومواقع العمل إلى الجماليات المنزلية. الزى الرسمى لمهن مختلفة يتحول إلى "موضة"، وبمنطق الفن المجانى يتم تأطير السلعة العادية واستخدامها فناً وجمالياً. تلك كلها أمثلة على ما يمكن أن نطلق عليه "التسليع عن طريق التحويل"، حيث يتم تعزيز وزيادة قيمة الأشياء فى سوق الفن أو "الموضة" بوصفها فى سياقات متخالفة أو غير متوقعة. إنها جماليات إبعاد الأشياء عن سياقها

---

(\*) انظر معجم المترجم فى آخر الكتاب.

(وذلك أيضا تكالبا على الجدة والبدعة)، هي ما نجده في صميم ما تنبأ به البيوت الغربية الراقية من أدوات وأشياء فنية خاصة بـ "الآخر": "خُرج التركمان"، "رمح الماساي"، "سلة الدنكا".... إلخ.<sup>(85)</sup> في هذه الأشياء، لا نرى معادلة الأصل بالدخيل فحسب، بل نرى كذلك جماليات التحويل؛ كما أن هذا التحويل ليس بمجرد أداة لنزع صفة التسليع عن الشيء، ولكنه بالإضافة إلى ذلك وسيلة للتوسيع (المحتمل) للتسليع عن طريق تعزيز القيمة.

تعزيز القيمة هذا، الذي يتم عن طريق تحويل السلع عن دوائرها العادية، هو سبب القيام بسلب ونهب أشياء العدو القيمة في الحروب، وشراء الأشياء المنفعية البدائية والتباهى بها، وتأطير الأشياء العادية، وعمل مجموعات من أى نوع للاقتناء.<sup>(86)</sup> كل هذه النماذج من التحويل تجمع بين الباعث الجمالى الفنى والرابطة التجارية وقدر من الصدمة الأخلاقية.

بالرغم من ذلك، لا تعتبر التحولات ذات قيمة إلا بالنسبة للمسارات التى تخرج عنها؛ والواقع أنه عند النظر فى الحياة الاجتماعية للسلع فى مجتمع ما أو فى مرحلة ما، فإن جزءا من التحدى الأنثروبولوجى يكمن فى تحديد المسارات ذات الصلة والعادية، حتى يتسنى فهم منطق التحولات على النحو الصحيح وعلاقتها بذلك. إن العلاقة بين المسارات والتحولات هى نفسها علاقة تاريخية وجدلية، كما أوضح "مايكل طومسون - Michael Thompson"<sup>(87)</sup> بمهارة بالنسبة للأشياء الفنية فى الغرب الحديث. التحولات المتوقعة تكون فى طريقها لأن تصبح مسارات جديدة، هى بدورها ستكون إلهاما بتحويلات أو بعودة إلى المسارات القديمة. هذه العلاقات التاريخية سريعة ومن السهل رؤيتها فى مجتمعنا، ولكنها أقل وضوحا فى المجتمعات التى تتم فيها الانتقالات على نحو أبطأ.

التغير فى البنية الثقافية للأشياء يمكن أن نلتصمه فى العلاقة المتغيرة للمسارات بالتحويلات فى حياة السلع، فتحول السلع عن مساراتها العادية يأتى بمسارات

جديدة، إلا أن التحول عادة ما يكون دالا على رغبات غير معهودة واحتياجات جديدة، وعليه ستحول لتناول مشكلة الرغبة والطلب.

## الرغبة والطلب

يبقى الطلب لغزا بشكل عام، وجزء من سبب ذلك هو أننا نفترض أن للطلب علاقة بـ "الرغبة" من ناحية، (بحكم طبيعته التى يفترض أنها غير محدودة وعابرة للثقافات) وبـ "الحاجة"، من ناحية أخرى، (بحكم طبيعتها المفترض أنها ثابتة). وبحسب "بودريار"<sup>(88)</sup>، سوف أتناول "الحاجة"، ومن ثم "الاستهلاك" كوجه أو جانب من جوانب الاقتصاد السياسى الكلى للمجتمعات. إن الطلب، الذى يظهر كدال لعدد من الممارسات والتصنيفات الاجتماعية، أكثر مما هو نتيجة غامضة للحاجات الإنسانية، هو استجابة تلقائية للمناورة الاجتماعية (كما فى أحد نماذج تأثير الإعلان فى مجتمعاتنا)، أو فى تقليص أو تقليل رغبة عامة وقوية فى أشياء إلى الحد الممكن.

إن معضلات الإنتاج بين قبائل "جوند الموريا - *Muria Gonds*" فى وسط الهند، يمكن أن نجد تحليلا مفيدا لها لدى ألفريد جيل - *Alfred Gell*، الذى يكشف عن جوانب بالغة الأهمية فى التعقيدات الثقافية للإستهلاك ومازق الرغبة فى المجتمعات الصغيرة التى تمر بتغيرات سريعة.<sup>(89)</sup> بعد قراءة بحث "جيل" سيكون من الصعب أن نعتبر الرغبة فى البضائع غير محدودة أو منبئة الصلة بالثقافة، مثلما سيكون من الصعب اعتبار الطلب استجابة طبيعية وتلقائية لتوافر البضائع والنقود التى تشتريها. الاستهلاك بين قبائل الـ "جوند - *Gonds*" مرتبط بشدة بالمظاهر الجمعية، والمساواتية - *egalitarianism*، والمخالطة الاجتماعية - *sociability*؛ وهو ما يمثل مشكلة بالنسبة للـ "موريا - *Muria*"، الذين تمكنوا من امتلاك ثروات أكثر من



غيرهم، نتيجة للتحويلات التي حدثت في الاقتصاد القبلى على مدى القرن الأخير تقريباً. النتيجة هي ما يمكن أن نطلق عليه، عاكسين تعريف "فيبلن - Veblen"، "اقتصاد مرشد بدقة"، حيث البساطة أسلوب حياة والتملك يتم مقابل الضغوط المتزايدة للدخل المتزايد. عندما يكون هناك إنفاق على السلع، غالباً ما يكون محور ذلك سلع مقبولة تقليدياً مثل القدور النحاسية، والملابس والحلى المبهرجة ذات الطابع الطقوسى، والمنازل، حيث يكون ذلك كله تجسيدا للقيم المشتركة؛ وهو عالم لا تسوده روح سلعة محدودة كما قد يبدو لأول وهلة، بل عالم لا اهتمام حقيقياً فيه بمعظم ما يمكن للسوق أن يعرضه. هنا تمثل هوية الجماعة والتجانس الإنفاقي والمساواة الاقتصادية والمخالطة الاجتماعية، إطار للقيمة، تكون فيه معظم البضائع المقدمة من الخارج غير مثيرة للاهتمام وربما عبثاً مزعجاً؛ وهنا كذلك يكون التنظيم الجمعى للطلب (ومن ثم الاستهلاك) استراتيجية واعية من قبل الأثرياء لاحتواء متضمنات التفرقة المحتملة التى قد تؤدى إلى الفرقة والانقسام. نموذج الـ "موريا - Muria" مثال جيد ولافت على التنظيم الاجتماعى للرغبة فى البضائع، حتى عندما تكون الظروف الفنية واللوجستية لثورة استهلاكية قائمة، كما فى حالة قماش الهند التى سوف نتناولها تالياً.

فى تحليل حاذق وموجٍ للاقتصاد الأخلاقى والسياسى لقصة القماش فى الهند منذ عام ١٧٠٠م، يصور "كريستوفر بايلي - Christopher Bayly"<sup>(90)</sup>، الروابط بين السياسة والقيمة والطلب فى التاريخ الاجتماعى للأشياء. فى درس "بايلي" يمثل إنتاج وتبادل واستهلاك القماش معاً، مادة "خطاب سياسى"، (كما هو الحال بالنسبة للقات فى الصومال) يجمع بين الطلب "الملكى" وهياكل الإنتاج المحلية والتكافلات الاجتماعية ونسيج الشرعية السياسية. إن جانب الإنتاج فى هذا الخطاب السياسى وليس مجرد منطق الاستخدام والسعر، هو المسئول عن الاختراق العميق للمنسوجات الإنجليزية للأسواق الهندية فى القرن التاسع عشر.

وفي النهاية، في الحركة الوطنية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وبخاصة في خطاب "غاندى" كان يعاد تشكيل واستخدام الخيوط المتعددة في الخطاب السياسى عن القماش فيما يمكن أن يسمى لغة مقاومة السلعة التى تم تحويل المعانى القديمة والجديدة للقماش فيها ضد الهيمنة والإمبراطورية البريطانية. يقدم لنا مقال "بايلي" (وهو، من بين أشياء أخرى، تطبيق مهم وغير عادى لأفكار "فيرنر زومبارت - *Werner Sombart*"), برؤيته الواسعة للحياة الاجتماعية لسلعة معينة ذات أهمية كبيرة فكرتين في غاية الأهمية: الأولى أن منطق الاستهلاك العادى في المجتمعات الصغيرة مرتبط بشدة بأنظمة القيمة الأكبر التى تحددها السياسات ذات المجال الأوسع، والثانية أن الصلة بين عمليات "إسباغ الصفة الاستثنائية والفردة" - *singularization* و"التسليع" - *commoditization* (مستخدمين مصطلحات كويتوف) في الحياة الاجتماعية للأشياء، هى نفسها جدلية - *dialectical*، وعرضة (في يد أشخاص مثل غاندى) لما يسميه "كليفورد جيرتز" بـ "المنافرة العميقة - *deep play*".

الطلب إذن، هو التعبير الإقتصادى عن المنطق السياسى للاستهلاك، وبالتالى ينبغي أن يكون البحث عن أساسه داخل هذا المنطق؛ ومسترشداً بخطى "فيبلن - *Veblen*" و"دوجلاس - *Douglas*" و"إشرود - *Isherwood*"<sup>(91)</sup> و"بودريار - *Baudriallard*"<sup>(92)</sup> أستطيع أن أقول إن الاستهلاك - بشكل جلى - أمر اجتماعى متصل بغيره من الأمور ونشط، وليس أمراً خاصاً وواحدياً وسلبياً. أما "دوجلاس" فهى تمتاز عن "بودريار"، حيث لم تقصر آراءها عن الاستهلاك كتواصل بالمجتمع الرأسالى المعاصر، وإنما مدتها لتصل إلى المجتمعات الأخرى. "بودريار"، من جانبه، يضع منطق الاستهلاك تحت سيطرة المنطق الاجتماعى لكل من الإنتاج والتبادل بالتساوى. يضاف إلى ذلك أنه (بودريار) يوجه نقداً شديداً لـ "ماركس" ورفاقه من

المفكرين السياسيين بخصوص المفهومين المتلازمين لـ "الحاجة" و "المنفعة" اللذين يراهما الأخير متجذرين في أساس قاعدي بدائي وعام وطبيعي من المطالب الإنسانية الأساسية. إلا أنني أكثر ميلا إلى إزاحة تفكيك "بودريار" للحاجة والمنفعة خطوة أبعد (وإعادة وضعهما في المجال الأوسع للإنتاج والتبادل)، ومد هذه الفكرة إلى المجتمعات غير الرأسمالية كذلك. علام تنطوي هذه الرؤية للاستهلاك؟ إنها تعنى النظر إلى الاستهلاك (والطلب الذى يجعله ممكنا) كبؤرة، وليس لإرسال رسائل اجتماعية فحسب (كما تقول دوجلاس)، وإنما لاستقبالها كذلك. هكذا يخفى الطلب علاقتين مختلفتين بين الاستهلاك والإنتاج: فمن ناحية، يتحدد الطلب بواسطة قوى اجتماعية واقتصادية، ومن ناحية أخرى يمكن أن يتلاعب، وإن في حدود معينة، بهذه القوى الاجتماعية والاقتصادية. النقطة المهمة هى أن هذين الجانبين من الطلب، ومن وجهة نظر تاريخية، يمكن أن يؤثر كلاهما في الآخر، ومثال على ذلك الطلب الملكى كما جاء في تناول "بايل" في حالة الهند ما قبل الحديثة. الطلب الملكى هنا هو قوة إرسال رسالة أو قبولية إنتاج من وجهة النظر الداخلية للمجتمع الهندى في القرن الثامن عشر. معنى ذلك أن الطلب الملكى يضع محددات لكل من الذوق والإنتاج في إطار مجال التأثير المنوط به. إلا أن الطلب الملكى قوة تلقى رسالة كذلك، كما هو واضح في علاقته بالموضات والمنتجات الأوروبية المعاصرة. أذواق النخبة بصورة عامة، لها هذه الوظيفة "الدوارة"، تختار من بين إمكانيات خارجية المنشأ، ثم تقدم "موديلات" بالإضافة إلى ضوابط سياسية مباشرة للأذواق الداخلية والإنتاج.

إحدى الآليات التى عادة ما تترجم الضبط أو التحكم السياسى إلى حاجة استهلاكية هى تنظيمات اقتصادية بسيطة تميز المجتمعات المعقدة ما قبل الحديثة، وكذلك المجتمعات ما قبل الصناعية والأمية صغيرة الحجم؛ وحيثما يكون الملبس والغذاء والسكن والزينة الجسدية وعدد الزوجات أو العبيد، أو أى شكل واضح آخر

من أشكال الاستهلاك، حيثما يكون عرضة لتنظيم خارجي، سنجد أن الطلب عرضة للتحديد والسيطرة الاجتماعية. من وجهة النظر هذه، فإن ذلك الكم المفرط من التابوهات (المحظورات) في المجتمعات البدائية التي تحظر أنواعا معينة من الزواج، أو استهلاك الطعام والتفاعل (بالإضافة إلى غيرها من وسائل النهي والزجر المشابهة)، يمكن اعتبارها نظيرا أخلاقيا دقيقا للقوانين الأكثر وضوحا في المجتمعات المتعلمة والأكثر تعقيدا؛ وبناء على هذه الصلة يمكن أن نفهم، على نحو أفضل، ذلك التشابه الثاقب الذي خرجت به "دوجلاس"<sup>(93)</sup> بين أنظمة التقنين "البدائية" و"الحديثة".

وضع الزى بالنسبة للتنظيمات الاقتصادية البدائية، هو نفس وضع النقود الحديثة بالنسبة لوسائط التبادل البدائية، إذ إن هناك أوجه شبه شكلية بينهما، إلا أن مصطلح "الزى" يوحى بتغير سريع وبوهم إمكانية الوصول إليه كاملا، وقابلية للتحويل بدرجة عالية، وافترض ديمقراطية المستهلكين والمواد المستهلكة. وسائط التبادل البدائية، مثل القوانين الاقتصادية البدائية والتابوهات، من ناحية أخرى، تبدو جامدة وبطيئة الحركة وضعيفة في قدرتها على المقايسة، ومرتبطة بالتراتب والتميز والمكانة في الحياة الاجتماعية. ولكن مثلما هو الأمر بين كل من "بودريار"<sup>(94)</sup>، و"بورديو"<sup>(95)</sup> على نحو جيد، فإن المؤسسات التي تتحكم في الزى والذوق الجيد في الغرب المعاصر ليست أقل تأثيرا في الحد من الحراك الاجتماعي وتحديد المكانة الاجتماعية ووضع المستهلكين في لعبة، يضع قواعدها دائمة التغير "صناع الذوق" وخبرائهم الموجودون في قمة المجتمع.

المستهلكون الجدد هم ضحايا سرعة حركة الأزياء مثلما المستهلكون البدائيون ضحايا استقرار القانون البدائي. الطلب على السلع يتم تنظيمه بشكل محدد عن طريق هذه التنويع من آليات صناعة الذوق التي يفهم أصلها الاجتماعي جيدا المستهلكون والمحللون في مجتمعنا أكثر مما هو في المجتمعات البعيدة عنا. من وجهة نظر الطلب،

فإن الفارق الأساسى بين المجتمعات الرأسمالية الحديثة وتلك التى تقوم على أشكال أكثر بساطة من التكنولوجيا والعمل، ليس فى أن لدينا اقتصادا مسلعا بالكامل بينما اقتصادها يسوده الاستقرار وتبادل السلع محدود، الفارق الأساسى هو أن طلبات استهلاك الأفراد فى مجتمعنا تنظمها معايير تغير فى "الملاءمة" (الزى)، وذلك على النقيض من التحولات المتكررة فى النظم الاقتصادية العادية أو المقننة بشكل مباشر. فى الحالتين الطلب دافع يتج وينظم اجتماعيا وليس نتاج أهواء أو احتياجات فردية.

حتى فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة، بطبيعة الحال، فإن وسائل الإعلام والدافع للتقليد (بالمعنى الذى يقصده "فليسبن") ليست هى المحركات الوحيدة للطلب الاستهلاكى، الذى يمكن التلاعب به عن طريق إجراءات سياسية مباشرة سواء أكان ذلك مثل اللجوء إلى مقاطعة الخس المزروع فى ظروف عمل سيئة، أو فى الإجراءات الحمايةية العامة الرسمية أو غير الرسمية؛ ومرة أخرى نعود لنقول إن تناول "بايلي" لمناورة "غاندى" بمعنى القماش المنتج محليا، مثال رئيسى للتسييس المباشر للطلب، إلا أن هذه المناورة واسعة النطاق للطلب على القماش فى هذا القرن العشرين لم تكن أمرا ممكنا، لأن القماش كان دائما أداة لإرسال رسائل اجتماعية محسوبة جيدا على المستوى المحلى. هكذا يمكن أن نقول، كقاعدة عامة، إن تلك السلع التى يكون استهلاكها مرتبطا على نحو شديد برسائل اجتماعية أساسية، من المرجح أن تكون الأقل استجابة للمناورة السياسية على المستوى المجتمعى.

من وجهة النظر الاجتماعية، وعلى مدار التاريخ الإنسانى، لم تكن القوى الفاعلة فى تشكيل وتحديد ملامح العرض والطلب بالنسبة للسلع هم الحكام فقط، بل والتجار بالطبع. عمل "فيليب كيرتن - Philip Curtin" عن التجارة العابرة للثقافات فى العالم ما قبل الصناعى، يوحى بأن النماذج الباكورة، مثل نموذج "بولانى" عن التجارة الموجهة، ربما تكون قد بالغت فى تقدير سيطرة الدولة على الاقتصادات

المعقدة ما قبل الحديثة.<sup>(96)</sup> الواضح أن العلاقات بين الحكام والدول تنوعت كثيرا باختلاف الزمان والمكان، وعلى الرغم من أن دراسات مثل دراسة "كيرتن" قد بدأت في الكشف عن نماذج هذا التنوع، يظل عنصر الطلب غامضا في آليات هذه التجارة. الروابط التاريخية الوثيقة بين الحكام والتجار (سواء أكانت روابط تواطؤ أو خصومة) ربما تكون نابعة، في جزء منها، من مطالبة كل طرف بأن يكون له الدور الرئيسى في التنظيم الاجتماعى للطلب. سياسة الطلب عادة ما تكون هى أساس التوترات بين التجار والنخب السياسية؛ إذ بينما يمنح التجار لأن يكونوا الممثلين الاجتماعيين لمعادل غير مقيد و سلع جديدة وأذواق غريبة، تمنح النخب السياسية إلى أن تكون هى القيمة على التبادل المقيد، وأنظمة محددة للسلع، وأذواق راسخة مستقرة، وجمارك قانونية. العداء بين البضائع "الأجنبية" والهياكل القانونية المحلية (ومن ثم السياسية) ربما يكون السبب الرئيسى للتوجه المعتاد في المجتمعات البدائية لتقييد التجارة وحصرها في مجموعة محدودة من السلع والتعامل مع الأجانب وتفضيلهم على الأقارب أو الأصدقاء، كما أن فكرة أن التجارة تنتهك روح الهبة، ربما تكون إحدى النتائج غير الملحوظة لهذا العداء في المجتمعات الأكثر تعقيدا؛ وعليه فإن الطلب على السلع في المجتمعات ما قبل الحديثة يعكس أحيانا الآليات على مستوى الدولة أو الدور المفصل للمنافسة على المكانة الاجتماعية بين رجال النخبة في الربط بين النظم الداخلية والخارجية للتبادل، كما في حالة الـ "كولا".

ربما تكون هذه نقطة مهمة نتوقف عندها قليلا لنقول إن هناك فوارق مهمة بين البيوجرافيا (السيرة) الثقافية للأشياء وتاريخها الثقافى. هذه الفوارق تتناول نوعين من الزمنية - *temporality*، وشكلين من الهوية النوعية ومستويين من السلم الاجتماعى. منظور السيرة الثقافية الذى صاغه "كوبيتوف"<sup>(97)</sup> ملائم لأشياء معينة، وهى تتقل من خلال أياد وأطر واستخدامات مختلفة، مراكمة بذلك سيرة معينة أو مجموعة من

السير. عندما ننظر إلى أصناف أو أنماط من السلع من المهم كذلك أن ننظر إلى التحولات بعيدة المدى (وغالبا ما يكون ذلك بالنسبة للطلب) والآليات واسعة النطاق التي تعمل على توسيع سيرة سلع بعينها من ذلك النوع أو النمط. وعليه قد يكون لذخيرة مقدسة بعينها سيرة بعينها، إلا أن جميع أنماط الذخائر المقدسة، وكل فئة الأشياء التي يطلق عليها "ذخائر"، هي نفسها قد يكون لها مد وجزر تاريخي أكبر، وقد تتغير أهميتها ومغزاها أثناءه بشكل كبير.

ويثير "كولن رينفرو - Colin Renfrew" <sup>(98)</sup> عددا من القضايا المنهجية والنظرية المهمة حول سلعة تظهر على المدى الطويل، يذكروا "رينفرو" بأن السلع أساسية بالنسبة لبعض التحولات الباكرة والرئيسية في الحياة الاجتماعية الإنسانية، وعلى وجه التحديد الانتقال من مجتمعات الصيد والجمع غير المتمايزة نسبيا، إلى مجتمعات الدولة الباكرة الأكثر تعقيدا. وعند النظر في مثل هذه العملية على المدى الطويل، علينا في المقام الأول أن يكون تعاملنا مع نماذج استدلالية تربط الإنتاج بالاستهلاك؛ ولكي نتفحص عمليات الإنتاج في التاريخ الإنساني الباك، فإن ذلك يستلزم، في المقام الثاني مراعاة التغير التكنولوجي؛ وهنا يكشف لنا "رينفرو"، على نحو مقنع، عن أن العوامل الحاسمة في الابتكار التكنولوجي (وهو مهم جدا في تطوير سلع جديدة) هي في الغالب الأعم عوامل اجتماعية وسياسية وليست مجرد عوامل فنية. يستتبع ذلك بمجرد ظهوره، كما يوضح "رينفرو"، أن تصبح اعتبارات القيمة والطلب مركزية في فهم ما يبدو، لأول وهلة، أنه وثبات فنية محددة.

وهكذا بتحليل دور الذهب والنحاس في "فارنا - Varna"، وأشياء أخرى "ذات قيمة كبيرة" في مواقف أخرى ما قبل تاريخية في أوروبا، ينقلنا "رينفرو" من إغراءات النظرة الانعكاسية (حيث تعكس الأشياء القيمة، وهكذا ببساطة، المكانة العالية لمن يستخدمونها)، إلى نظرة بنائية أكثر ديناميكية، تكون فيها فائدة الأشياء

التكنولوجية الراقية هي المهمة في ما يحدث من تحولات في بنية المكانة الاجتماعية؛ وعليه فإن ما ينبغي شرحه هو المفاهيم المتغيرة للقيمة، التي تنطوي بدورها على استخدامات جديدة للاكتشافات التكنولوجية والأشكال الجديدة للسيطرة السياسية على منتجات مثل هذه الابتكارات. جدل "رينفرو" المعقد، يشير إلى فكرة مفادها أن التغيرات التي تحدث في الدور الاجتماعي للأشياء التي يتم إظهارها والتباهي بها (وهي نفسها تعتمد على التحكم في المواد ذات القيمة العالية)، تكشف عن التحولات بعيدة المدى في القيمة والطلب؛ وفي ذات الوقت تذكرنا مقالة "رينفرو" بأن الدور الثقافي للسلع لا يمكن فصله نهائياً عن قضايا التكنولوجيا والإنتاج والتجارة. يضاف إلى ذلك أنه على الرغم من أن المشكلة الأركيولوجية تفيد في إبراز تعقد وعمق العلاقة التاريخية بين القيمة والمفاضلة الاجتماعية والتغير التقني، على الرغم من ذلك فإن عدم وجود وثائق أكثر تقليدية سواء أكانت مكتوبة أو شفوية، يجعل إعادة بناء القيمة أكثر صعوبة من إعادة بناء التغير الاجتماعي أو التقني.

إن التاريخ الاجتماعي للأشياء وسيرتها الثقافية ليست أموراً منفصلة تماماً، حيث إن التاريخ الاجتماعي للأشياء هو الذي يقيد شكل ومعنى وبنية الكثير من المسارات الأقصر مدى والمحددة والوثيقة الصلة، وذلك على امتداد فترات طويلة وعلى مستويات اجتماعية أشمل. نفس الحالة، رغم صعوبة توثيقها أو التنبؤ بها، وهي أن الكثير من التحولات الصغيرة في السيرة الثقافية للأشياء، قد تؤدي بمرور الزمن إلى تحولات في تاريخها الاجتماعي. نهاذج هذه العلاقات المعقدة بين المسارات الصغيرة وكبيرة الحجم والأنماط قصيرة وطويلة المدى في حركة الأشياء، ليست منتشرة في عالم الأدب، إلا أننا يمكن أن نبدأ النظر في هذه العلاقات بالرجوع إلى التحولات التي تحدث في نظم التبادل تحت تأثير الحكم الاستعماري،<sup>(99)</sup> وإلى تحولات المجتمع الأوروبي التي أدت إلى ظهور السوفنير (*souvenir* - التذكارات) وما يستحق الجمع



والاقتناء (*collectible*) والأشياء التذكارية (*memento*)<sup>(100)</sup>، أما أشمل تناول للعلاقة بين الطلب وتداول الأشياء ذات القيمة والتحويلات بعيدة المدى في إنتاج السلع، فيمكن أن نجده في عمل "فيرنر زومبارت – *Werner Sombart*".<sup>(101)</sup>

فنحن مدينون لـ "زومبارت" بالرؤية التاريخية النافذة، وهي أنه في الفترة ما بين عامي ١٣٠٠ و ١٨٠٠م تقريبا في أوروبا، والتي يعتبرها قلب الرأسمالية الباكرة كان السبب الرئيسي لاتساع التجارة والصناعة ورأس المال المالى، وهو الطلب على البضائع الترفية – *luxury goods*، وبخاصة من جانب محدثي النعمة ورجال البلاط والاستقرائية؛ وعليه، يرصد منبع هذا الطلب المتزايد في الفهم الجديد "ليبيع الحب الحر – *free love*"، والرقعة الحسية والاقتصاد السياسى للمغازلة أثناء تلك الفترة. هذا المنبع الجديد للطلب كان يعنى أن الزى (أو الموضة) أصبح قوة دفع للطبقات الراقية، التى لا يشبعها سوى كميات متزايدة ونوعيات من الأشياء متميزة من أجل الاستهلاك. هذا التوسع في الطلب، وهو جنسى وسياسى فى أصوله، كان علامة على انتهاء أسلوب حياة إقطاعى، كما حفز فى الوقت نفسه التصنيع الرأسمالى والتجارة الوليدة.

وعلى الرغم من أن نهج "زومبارت" العام فى تناوله للرأسمالية واجه أثناء، وبعد، حياته نقدا شديدا بسبب نقائص إمبيريقية وخواص منهجية، يظل بديلا قويا لآراء كل من "ماركس – *Marx*" و"فيبر – *Weber*" عن أصول الرأسمالية الغربية. فى تركيزه فى تناوله على الاستهلاك والطلب، فإننا يتمى إلى تقليد معارض كانت تنتهجه قلة كما كان "زومبارت" يعرف جيدا، وبهذا المعنى يكون من أوائل النقاد لما يدعو "بودريار" "مرآة الإنتاج" التى ترى فيها النظرية السائدة للاقتصاد السياسى فى الغرب الحديث نفسها. ويتأكيده على الطلب، فى ملاحظاته الرئيسية على سياسة الزى، ويوصفه الدوافع الاقتصادية فى إطار أو سياق تحولات الجنسانية – *sexuality*، وفى

نظرتة الجدلية للعلاقة بين الترف والضرورة يتوقع "زومبارت" أساليب تناول سيميولوجية لاحقة للسلوك الاقتصادي، مثل تلك عند "بودريار" و"بورديو" و"كريستيفا - Kristeva".

أسلوب "زومبارت" الذي عرضنا له، تم إحيائه في دراسة عن الخلفية الثقافية للرأسمالية الباكرة، باللغة الأهمية، قامت بها "شاندرا موكيرجي - Chandra Mukerji"<sup>(102)</sup>، التي تلتقى حجتها مع حجتى في عدة نقاط؛ إذ فضلا عن كونها نتيجة للثورة الصناعية - التكنولوجية في القرن التاسع عشر، فإن ثقافة مادية واستهلاكاً جديداً موجهها نحو المنتجات والبضائع من أنحاء العالم، كان هو الشرط المسبق للثورة التكنولوجية للرأسمالية الصناعية. في هذا النقد الناضج لافتراض "فيلر" عن دور التقشف البيوريتانى في تقديم السياق الثقافى للحساب الرأسمالى، تتبع "موكيرجي" خطى "نيف - Nef"<sup>(103)</sup> وآخرين، وحجتها وصف تاريخى رفيع للخلفية الثقافية للرأسمالية الباكرة فى أوروبا، كما أنها تقدم دليلاً قوياً وأسائيد لوضع الذوق والطلب والزى فى القلب من بيان ثقافى عن أصول الرأسمالية الغربية ومن أجل مركزية "الأشياء" لهذه الأيديولوجية فى أوروبا عصر النهضة.<sup>(104)</sup>

من المفيد هنا القول إن أهمية نموذج "زومبارت" عن العلاقة بين الترف والرأسمالية الباكرة، تكمن بدرجة أقل فى الخواص الزمنية والمكانية لجدله (الذى هو من شأن مؤرخى أوروبا الحديثة)، مما هى عليه فى إمكانية تعميم منطقته فى الجدل بخصوص الأساس الثقافى للطلب على بعض أنواع السلع على الأقل، تلك التى يطلق عليها مسمى "سلع ترفية".

أرى ألا نعتبر البضائع الترفية فى وضع تناقض بين بالنسبة للضروريات (إذ إنه تناقض ملبد بالمشكلات)، وإنما كبضائع استخدمها الرئيسى لغوى واجتماعى، بضائع هى محض علامات مجسدة، والحاجة التى تستجيب لها هى حاجة سياسية بالأساس.

يظل من الأفضل، حيث إن معظم بضائع الترف مستخدمة (على الرغم من أن ذلك يتم بصور مختلفة وبتكلفة مختلفة) يظل من الأفضل ومن الأكثر عقلانية أن نعتبر الترف بمثابة "سجل" خاص للاستهلاك (مقارنة بالنموذج اللغوى)، عوضاً عن اعتبارها فئة خاصة من الأشياء. علامات هذا السجل، فيما يتعلق بالسلع، هي بعض أو كل الخواص التالية:

- (١) المقصورية على التخب سواء بواسطة السعر أو القانون،
  - (٢) صعوبة الحصول عليها، الذى قد يمثل أو لا يمثل ندرة حقيقية،
  - (٣) البراعة السيميولوجية، أى القدرة على إرسال رسائل اجتماعية مركبة نوعاً ما (مثل الفلفل فى المطبخ والحريير فى الملابس والجواهر فى الزينة والتذكارات المقدسة فى العبادة)،
  - (٤) معرفة متخصصة كشرط مسبق لاستهلاكها "المناسب"، أى التنظيم حسب الموضة،
  - (٥) درجة عالية من الارتباط بين استهلاكها والجسد والشخص والشخصية.
- من وجهة النظر الاستهلاكية يمكن أن تجمع جوانب سجل الأشياء الترفية أياً من، أو جميع السلع بدرجة ما، إلا أن بعض السلع، فى إطار ما، قد يحدث أن تكون هى الممثل لذلك السجل، وهذه يمكن أن توصف تجاوزاً بأنها سلع ترفية. بالنظر إلى المجتمعات على هذا النحو، يمكن القول إنها كلها يظهر فيها قدر من الطلب على البضائع الترفية، ويمكن أن نقول كذلك إنه لم يحدث إلا فى أوروبا بعد عام ١٨٠٠م (بعد سقوط التنظيمات القانونية) أن تحرر هذا الطلب من التنظيم السياسى وترك للنصرف الحر للسوق و"الموضة". من وجهة النظر هذه تكون "الموضة" والتنظيم القانونى قطبين متعارضين فى التنظيم الاجتماعى للطلب، وبخاصة بالنسبة للبضائع

ذات القيمة التمييزية العالية. في فترات معينة، يكشف تدفق البضائع الترفية عن توتر شديد بين قوتى الجذب هاتين: فalcرون الأخيرة من النظام القديم - *ancient régime* في أوروبا، على سبيل المثال تكشف عن تجاذب في الاتجاهين. العقود الأولى من الاتصال الكولونيالى، في كل مكان تقريبا، تكشف كذلك عن هذا التوتر بين "الموضات" الجديدة والقوانين المنظمة القائمة. الموضة، في تلك الأطر، هى الدافع إلى تقليد القوى الجديدة، وهذا الدفع يتكامل عادة (من أجل الأفضل أو الأسوأ) مع القواعد القانونية التقليدية. هذا التوتر على مستوى الطلب والاستهلاك، متصل بالطبع بالتوترات بين نظم الإنتاج الأصلية والمجلوبة والبضائع، ووسائط التبادل الأصلية والمجلوبة؛ وتعتبر دراسة "موكيرجى - *Mukerji*"، عن علاقة الكاليكو (\*) بين إنجلترا والهند في القرن السابع عشر<sup>(105)</sup>، دراسة حالة بالغة الأهمية للارتباطات المعقدة بين التجارة و"الموضة" والقوانين والتكنولوجيا.

الأمر الثانى الذى يلفت "زومبارت" نظرنا إليه، هو تشابك الروابط بين البضائع الترفية والسلع العادية؛ وفي الحالة التى يتناولها تتضمن تلك الروابط عملية الإنتاج بشكل أساسى. وهكذا فإن ما يعتبره "زومبارت" بضائع ترفية أولية في بدايات أوروبا الحديثة، لها عمليات إنتاج ثانوية وثالثية (من الدرجة الثالثة) كشروط مسبقة: فصناعة أنوال نسج الحرير تبقى على مراكز نسجه، وهذه المراكز بدورها هى التى تبقى على المفروشات والملبوسات الترفية؛ الناشر (ورش نشر الأخشاب) تنتج الأخشاب اللازمة لإنتاج الأثاث؛ وعندما يُستنفد خشب الأشجار يزداد الطلب على الفحم لصناعة الزجاج وغيرها من الصناعات الترفية؛ مسابك الحديد تنتج الأنابيب اللازمة لنافورات فرساي<sup>(106)</sup>. زيادة الطلب على بضائع الترف الرئيسية مهمة جدا

---

(\*) الكاليكو - *Calico*، قماش القطن المستورد من الهند، والنسبة إلى ميناء كاليكوت (بالفرنسية *Calicot*) التى كان يتم التصدير منه. (المترجم)

لزيادة إنتاج أدوات بضائع الترف من المستويين الثانى والثالث (من ناحية الطلب عليها)، وهكذا نجد أن للطلب على البضائع الترفية متضمنات اقتصادية واسعة. أما فى الاقتصادات ذات المجالات والهياكل والتنظيمات الصناعية المختلفة، فقد تتضمن الصلة بين البضائع الترفية وغيرها من سجلات الاستخدامات الأخرى مجالات التبادل والاستهلاك؛ وهكذا إذا رجعنا إلى أنظمة الـ "كولا" فى أوكيانيا - *Oceania*، سوف يتضح لنا أن التجارة فى مواد الكولا القيمة مرتبطة فى جدل اجتماعى واستراتيجى شديد التعقيد بمدخلات ومخرجات سجلات تبادل أخرى، قد تشمل الزواج والموت والميراث والشراء والبيع... إلخ.<sup>(107)</sup> الطلب على الأشياء القيمة التى ندعوها بـ الترفية، وما أطلقت عليه مسمى "سجل الترف" لآى تدفق معين للسلع، هذا الطلب مرتبط شديد الارتباط بسجلات أخرى عادية دائمة التغير، فى لغة السلع فى الحياة الاجتماعية.

ربما يكون ذلك هو الظرف المناسب أيضا لطرح فكرة عامة عن السلع الترفية، التى يبدو أنها تمثل عينة داعمة لأسلوب تناول ثقافى قد لا تحبذه سلع أخرى أكثر تواضعا وأكثر إنتاجا. الحقيقة أن الخط بين السلع الترفية والسلع العادية، ليس خطا متحولا من الناحية التاريخية فحسب، وإنما حتى فى أى لحظة معينة ما يبدو متجانسا ومتناسكا دلاليا، يمكن أن يصبح مختلفا تماما أثناء عمليات التوزيع والاستهلاك؛ وربما يكون السكر هو أفضل مثال لسلعة "متواضعة" يمتلئ تاريخها بخصوصيات ثقافية، كما يبين لنا ذلك على أنحاء مختلفة كل من "سيدنى مينز - *Sidney Mintz*" و"فرناند برودل - *Fernand Braudel*".<sup>(108)</sup> التمييز بين السلع المتواضعة وتلك الأكثر استثنائية، بالتالى، ليس فرقا فى النوع، وإنما هو فى الغالب الأعم الفرق فى الطلب عليها بمرور الوقت، أو أحيانا الفرق بين أماكن الإنتاج والاستهلاك. من وجهة نظر المجال والطراز والأهمية الاقتصادية، تقدم "موكيرجى - *Mukerji*"

حججا مهمة على الأقل في حالة أوروبا الحديثة في بداياتها، لعدم وضع حدود صارمة بين استهلاك النخبة والاستهلاك الجماهيري، بين البضائع الترفية وتلك العادية، بين البضائع الاستهلاكية والرأسمالية، أو بين جماليات العرض وتصميمات الإنتاج الأولية. (109)

الطلب، هكذا، ليس استجابة ميكانيكية لهيكل ومستوى إنتاج معين، ولا هو شئية طبيعية لا قاع لها. الطلب آلية اجتماعية معقدة يتوسط بين أنماط لتداول السلع، طويلة وقصيرة المدى (مثل تلك التي ناقشناها في القسم السابق)، قد تنطوى على تقلبات بسيطة في الطلب، يمكن أن تحول مسار تدفق السلعة على المدى البعيد؛ وبالنظر إليها من زاوية إعادة إنتاج أنماط من تدفق السلع (أكثر من تعديلها)، فإن أنماط الطلب المستقرة تعمل كقيود على أى مجموعة من مسارات السلعة. أحد أسباب الضعف الداخلى لمثل هذه المسارات، عندما تتضمن تدفقات عبر ثقافية للسلع، يكمن فى أنها تستند إلى توزيعات للمعرفة غير مستقرة، وهو الموضوع الذى سنتناوله الآن.

## المعرفة والسلع

يتناول هذا القسم خواص المعرفة المصاحبة لتدفقات السلع، وهى تدفقات معقدة نسبيا وبعيدة المدى وعابرة للثقافات؛ على الرغم من أنه، حتى فى مواقع التدفق الأكثر تجانساً والأقل حجماً وتكنولوجيا، هناك دائماً إمكانية للاختلافات والتعارضات فى المعرفة بخصوص السلع؛ ولكن مع اتساع المسافات، يصبح التغلب على التوتر بين المعرفة والجهل عاملاً محدداً مهماً فى تدفقات السلع.

تمثل السلع أنماطاً اجتماعية وتوزيعات من المعرفة بالغة التعقيد. فى المقام الأول، وبشكل عام يمكن أن نقول إن هناك نوعين من المعرفة: المعرفة (الفنية والاجتماعية والجمالية... إلخ) التى تدخل فى إنتاج السلعة؛ والمعرفة التى تدخل فى استهلاكها على

نحو الملائم. المعرفة الإنتاجية المقروءة في السلعة مختلفة تماما عن المعرفة الاستهلاكية المقروءة من السلعة. هاتان القراءتان، بالطبع، ستباعدان بالتناسب مع اتساع المسافة الاجتماعية والزمانية والمكانية بين المنتجين والمستهلكين؛ وكما سنرى ربما لا يكون من الدقة أن نعتبر المعرفة في مكان إنتاج السلعة معرفة فنية أو تجريبية بشكل حصري، والمعرفة عند الطرف الاستهلاكي تقيمية أو أيديولوجية بشكل حصري. المعرفة عند كلا القطبين تدخل فيها مكونات فنية وميثولوجية وتقييمية، وكلا القطبين مُعرّض وقابل للتفاعل الجدل المتبادل.

إذا اعتبرنا أن بعض السلع لها "تاريخ حياة" أو "مسارات وظيفية" بالمعنى المفهوم، سيكون من المفيد النظر إلى توزيع المعرفة عند نقاط مختلفة في مساراتها الوظيفية. مثل هذه المسارات تتسم باتساق تام عند قطب الإنتاج، حيث من المرجح أن يكون للسلعة المقصودة الحد الأدنى من الفرصة لمراكمة سيرة حياتية أو مسارا وظيفيا معيناً، عند لحظة الإنتاج. هكذا من المحتمل أن يكون مكان إنتاج السلعة تحت سيطرة أساليب للتصنيع محددة وبمعايير ثقافية معينة؛ وعلى هذا الأساس فإن المصانع والحقول والمسالك والمناجم والورش، ومعظم مواقع الإنتاج الأخرى، تكون، في المقام الأول، بمثابة مستودعات للمعرفة الفنية الخاصة بالإنتاج، في أرقى مستويات مطابقتها للمعايير. إلا أنه، حتى هنا، تجدر الإشارة إلى أن المعرفة الفنية المطلوبة لإنتاج سلع أساسية (الحبوب، المعادن، الوقود، الزيوت) ربما تكون هي الأكثر عرضة لتقنياتها ومعاييرها من المعرفة المطلوبة للسلع الثانوية أو الترفية، حيث يمكن أن تخلق الأذواق والأحكام الشخصية والخبرة الفردية اختلافات حادة في المعرفة الخاصة بالإنتاج. على الرغم من ذلك فإن زخم التسليع عند طرف الإنتاج يتم في اتجاه معايرة وتقنين المعرفة الفنية. هذه المعرفة بالطبع سواء بالنسبة للسلع الأساسية أو غيرها، تكون في حالة تفاعل مستمر ومتبادل مع كل الافتراضات الكوزمولوجية والاجتماعية

والطقوسية، والتي من المرجح أن تكون مشتركة على نطاق واسع. صانعو الأواني الخزفية في قبائل الأزاندى - *Azande*<sup>(\*)</sup>، عند "إيفانز بيريتشارد - *Evans Pritchard*<sup>(110)</sup>، والمتجسون الزراعيون في كولومبيا، عند "توسيج - *Taussin*<sup>(111)</sup>، وصناع الزوارق في جاوه عند "نانسى مون - *Nancy Munn*<sup>(112)</sup>، ومنتجو السكر في بنما عند "ستيفن جودمان - *Stephen Gudeman*<sup>(113)</sup>، كل هؤلاء يجمعون في خطابهم الإنتاجى بين عناصر تكنولوجية وكوزمولوجية. مثل هذه المعرفة الخاصة بالإنتاج، معرضة في معظم المجتمعات لانقطاعات في توزيعها الاجتماعى، إما بسبب معايير بسيطة مثل عوامل السن والنوع، أو معايير معقدة تميز فنونا منزلية أو فئات اجتماعية أو قرى عن باقى المجتمع، وربما تحدث الانقطاعات من خلال تقسيم للعمل أكثر تعقيدا، يفرق بين التجار والصناع من ناحية دور كل منهم، مثلما هو الأمر بين الملاك والمستهلكين في معظم المجتمعات الحديثة.

إلا أن هناك بعدا آخر للمعرفة المتعلقة بالإنتاج، وهو معرفة السوق والمستهلك ووجهة السلعة. مثل هذه المعرفة في المجتمعات التقليدية والمجتمعات المحدودة الحجم تكون مباشرة وكاملة نسبيا فيما يتعلق بالاستهلاك الداخلى، ولكنها تكون أكثر بعدا وناقصة فيما يتعلق بالطلب الخارجى. فى السياقات ما قبل الرأسمالية، بالطبع، ترجمة الطلبات الخارجية للمنتجين المحليين هى إقليم التاجر ووكلائه الذين يقدمون جسورا لوجستية ومتعلقة بالثمن بين آفاق المعرفة التى قد لا يكون بينها درجة كبيرة من الاتصال المباشر؛ وعليه من المنطقى أن يكون لدى السكان التقليديين فى غابات "بورنيو - *Borneo*" فكرة ضئيلة عن فائدة أعشاش الطيور التى باعوها لوسطاء ولا استخداماتها الطبية فى الصين. نموذج الجسور التى يصنعها التجار لتغطية فجوات

---

(\*) قبائل أفريقية تعيش فى المنطقة الحدودية بين السودان والكونغو (المترجم).



واسعة في المعرفة بين المنتج والمستهلك، يصور لنا حركة معظم السلع عبر التاريخ إلى يومنا هذا، وهي جسور مازالت قائمة بسبب الفجوات الثقافية غير القابلة للإغلاق، (مثل تلك بين منتجى الأفيون في آسيا والشرق الأوسط، والمدمنين والتجار في نيويورك)، أو بسبب التخصص شديد المحدودية لإنتاج السلعة أو إعادتها في الاتجاه العكسي - المسافة بين سلعة معينة ضخمة الحجم (مثل النحاس)، ماثات العمليات التحويلية التي ستمر بها إلى أن تصل ليد المستهلك؛ ولا بد من الإشارة إلى أن مثل تلك الفجوات الواسعة في المعرفة بالسوق النهائية من قِبَل المنتج، تؤدي عادة إلى تحقيق أرباح طائلة في التجارة، كما تؤدي إلى حرمان نسبي للدولة أو الفئة المنتجة بالنسبة للمستهلكين والتجار. <sup>(114)</sup>

المشكلات المتعلقة بالمعرفة والمعلومات والجهل ليست مقصورة على قطبي الإنتاج والاستهلاك في مسارات السلع، إلا أنها تصور لنا طبيعة عملية التداول والتبادل نفسها؛ وفي دراسة ثقافية مهمة عن السوق المراكشية، يضع "كليفورد جيرتز - Clifford Geertz" البحث عن معلومات يعول عليها في القلب من هذه المؤسسة، كما يبين لنا كيف أن من الصعب على الفاعلين في هذا النظام الحصول على مثل تلك المعلومات سواء أكان ذلك عن الناس أو الأشياء. <sup>(115)</sup> الجزء الأكبر من الهيكل المؤسسي والبنية الثقافية للسوق ذو حدين، ما يجعل الحصول على معرفة موثوقة أمرا صعبا، مع أنه يسهل البحث عنها. هذا الوضع يغري بأن ننتهي إلى أن هذه المتاهة المعلوماتية المعقدة والمنظمة ثقافيا، ملمح خاص من ملامح اقتصادات "البازار"، وهي ليست موجودة في الاقتصادات البسيطة غير السوقية، مثلما هي في تلك المتقدمة صناعيا؛ إلا أن "البازار، وكما يوحى "جيرتز" نفسه، <sup>(116)</sup> باعتبارها معيارا تحليليا، يمكن أن ينطبق على سوق السيارات المستعملة (على الرغم من أنه لا ينطبق على سوق السيارات الجديدة) في الاقتصادات الصناعية المعاصرة. هذه الفكرة يمكن وضعها في

قالب أكثر عمومية: من المرجح أن تصور لنا أساليب البحث عن معلومات في نظام البازار أى سياق للتبادلات لا تكون فيه تقييمات البضائع بالشكل الصحيح مطابقة المعايير وعدم استقرار الأسعار ووجود نوعيات رديئة من أصناف معينة قد تختلف بشكل بين؛ الحقيقة أن نظام تبادل الأشياء القيمة فى الـ "كولا"، والسيارات المستعملة، والسجاجيد الشرقية، رغم أنها تتم فى سياقات مؤسسية وثقافية مختلفة، ربما قد تتضمن كلها معلومات بأسلوب البازار، معدلة طبقاً للوجهة، وهى معلومات يتم "فبركتها" باكراً فى مساراتها، بالمعنى الذى تشير إليه "نانسى مون".<sup>(117)</sup> هذا الأمر يتطلب آليات أكثر مباشرة من أجل التفاوض المُرضى على السعر، وملاءمة ذوق المستهلك، مع مهارة ومعرفة وتراث المنتج؛ ولعل أفضل الأمثلة على هذا النوع من الاتصال المباشر تتضمن التجارة الدولية فى الملابس الجاهزة<sup>(118)</sup>، وتجارة الفنون السياحية، فى ما يدعوه "نلسون جرايرن - Nelson Graburn" بـ "العالم الرابع".<sup>(119)</sup>

حيثما توجد انقطاعات فى المعرفة المصاحبة لحركة السلع، تدخل إلى الصورة مشكلات الأصالة - *authenticity* والخبرة الفنية - *experties*؛ ويعتبر مقال "بريان سپونر - Brian Spooner" عن السجاجيد الشرقية<sup>(120)</sup>، تفسيراً أنثروبولوجياً لمشكلة تجمع بين تاريخ الفن والتاريخ الاقتصادى والتحليل الثقافى. موضوع مقال "سبونر" - الشروط المتغيرة للعلاقة بين منتجى ومستهلكى السجاجيد الشرقية - يركز على مثال مثير ومهم لسلعة تربط بين عالمين فى المعنى والوظيفة. التجارة فى هذه السلعة تتم عبر سلسلة من مراكز توزيع آسيوية وأوروبية، يفرض كل منها "فلاتر" اقتصادية وذوقية، حيث تنطوى تجارة السجاد الشرقى اليوم على عمليات تفاوض أكثر مباشرة، بين أذواق الشريحة العليا من الطبقة المتوسطة الغربية ومؤسسات النسيج فى آسيا الوسطى. هذا التحول لا يتضمن تغيرات فى سياق التفاوض على السعر

فحسب، حيث إن ما يتم التفاوض بشأنه، كما يقول "سبونر" هو "الأصالة"، إذ لأن مظاهر الحراك والزحام في قمة المجتمع الغربي أصبحت ملحوظة، وحيث إن التكنولوجيا تسمح بمضاعفة واستنساخ مواد "الوجاهة"، أصبح هناك حوار ساخر، على نحو متزايد، بين الحاجة إلى معايير للأصالة دائمة التغير في الغرب والدوافع الاقتصادية للمنتجين والتجار؛ كما أن عالم التجار، بالإضافة إلى ذلك، أصبح هو نفسه مرتبطا بسياسات الخبرة الفنية وتشكيل المعرفة التقليدية عن السجاد في الغرب.

ويمكن أن نقول بوجه عام إنه مع السلع الترفية مثل السجاد الشرقي حيث قد تقلصت المسافة بين المستهلكين والمنتجين، فإن قضية الحصرية تفسح المجال لقضية الأصالة، أي إنه في ظل الظروف قبل الحديثة، كانت الحركة طويلة المسافة للسلع النفيسة تنطوي على تكلفة جعلت امتلاكها في حد ذاته علامة على الحصرية وأداة للتمييز القانوني؛ وحيث لم تكن السيطرة على مثل تلك الأشياء عرضة لتنظيم الدولة مباشرة، فإن تنظيمها كان يتم على نحو غير مباشر عن طريق تكلفة الحيازة، لدرجة أنها بقيت في أيدي قلة؛ ومع التكنولوجيا تصبح إعادة إنتاج هذه الأشياء على مستوى جماهيري أمرا ممكنا، كما أن الحوار بين المستهلكين والمصدر الأصلي يصبح أكثر مباشرة، ويصبح مستهلكو الطبقة المتوسطة قادرين (قانونيا واقتصاديا) على المنافسة على هذه السلع. الطريقة الوحيدة للحفاظ على وظيفة هذه السلع في اقتصاديات "الوجاهة" في الغرب الحديث، هي تعقيد معايير الأصالة. المنافسة الشديدة والتعاون المتشابك بين "الخبراء" من عالم الفن والتجار والمنتجين والعلماء والمستهلكين، جزء من الاقتصاد السياسي للذوق في الغرب المعاصر؛ وربما يكون قد تم اكتشاف هذا الاقتصاد السياسي على أفضل صورة في فرنسا بواسطة "بودريار" و"بورديو".<sup>(121)</sup>

هناك مجموعة من القضايا المتعلقة بالأصالة والخبرة الفنية، ابتلى بها الغرب الحديث، تدور كلها حول الذوق السليم والمعرفة الخبيرة والتمييز الاجتماعي، وهي

واضحة بشكل خاص في عالم الفن والأشياء الفنية؛ وفي مقاله الشهير بعنوان "العمل الفني في عصر الاستنساخ الميكانيكى"، يعترف "فالتر بنجامين - Walter Bengamin" <sup>(122)</sup> بأن الهالة الخاصة بأى عمل فنى أصلى مرتبطة بهذه الأصالة، وأن هذه الهالة التى هى أساس أصالته معرضة للخطر من قبل تكنولوجيات الاستنساخ الحديثة؛ وبهذا المعنى فإن النسخ المقلدة والمزيفة والمزورة ذات التاريخ الطويل لا تهدد هالة الأصل، وإنما تحاول أن تشارك فيها؛ وفي هامش لهذا المقال، وضع "فالتر بنجامين" الملاحظة الذكية التالية: "مما لا ريب فيه أنه لم يكن ممكنا أن يقال عن أى صورة للسيدة العذراء وقت إنتاجها في العصور الوسطى أنها أصلية"، فهى لم تصبح "أصلية" إلا خلال القرون التالية؛ وربما، وهذا هو الأكثر إثارة، خلال القرن الأخير". <sup>(123)</sup> وفي مقال عن مفهوم "التوقيع" في عالم الفن الحديث يلقى "بودريار" <sup>(124)</sup> مزيدا من الضوء على هذه النقطة:

حتى القرن التاسع عشر، كان للنسخة من أى عمل أصلى قيمتها الخاصة، وكان ذلك ممارسة مشروعة. في زماننا النسخة غير قانونية وغير أصلية: لم تعد "فنا". بالمثل تغير مفهوم التقليد والتزوير، ولعله ظهر فجأة مع مجيء الحداثة في السابق، كان المصورون يستعينون بمعاونين أو "زنوج": أحدهم متخصص في الأشجار وآخر في الحيوانات مثلا. لم يكن فن التصوير، وكذلك التوقيع، يحمل نفس الإلحاح الأسطوري على الأصالة - هذا الدافع الأخلاقي المكرس له الفن الحديث والذي يصبح حديثا من خلاله - والذي أصبح واضحا منذ أن تغيرت العلاقة بالتصوير، وبالتالي معنى الشيء الفني، مع فعل التصوير نفسه.

آخذين ذلك في الحسبان، يمكن أن نضع الجانب الاستهلاكي من العمليات التى يحلها "سبونر" في إطار ما يراه "بودريار" ظهورا للموضوع (object) الذى هو

"شيء" ولم يعد مجرد منتج أو سلعة، وإنما هو بالضرورة وفي جوهره علامة في نظام علامات للمكانة. الأشياء (*objects*)، في رأي "بودريار" ظهرت كاملة في القرن العشرين فقط في الغرب الحديث في سياق الصياغة النظرية لأفكار "بوهوس - Bauhaus"<sup>(125)</sup>، رغم ما اتضح من أنه يمكن تتبع ظهور الشيء (*object*) في الثقافة الأوروبية منذ عصر النهضة على الأقل.<sup>(126)</sup> الموضة أو الطراز أو الزى - *fashion* هو الوسط الثقافي الذي تتحرك فيه الأشياء حسب مفهوم "بودريار".

إلا أن مشكلات الأصالة والخبرة الفنية وتقييم السلع، من الواضح، أنها ليست ظاهرة من ظواهر القرن العشرين فحسب؛ فقد ذكرنا بالفعل مقال "باتريك جيري"<sup>(127)</sup> عن تجارة التذكارات المقدسة في أوروبا الكارولنجية. هنا توجد مشكلة أساسية بالنسبة للتأكد من الأصالة، وهي هنا أيضا مرتبطة بكون التذكارات المقدسة يتم تداولها على مدى فترات زمنية طويلة من خلال أياد كثيرة وعلى امتداد مسافات كبيرة. هنا أيضا يوجد قلق يتعلق بالتزييف وهاجس يتعلق بالأصول. ولكن النظام الثقافي للتحقق من الأصالة يختلف تماما عن النظام الحديث؛ وعلى الرغم من وجود قدر قليل من الإجراءات الفنية والحقوق الإكليريكية الخاصة بالتحقق من الأصالة، فإن ذلك، بشكل عام، شأن تلعب فيه التفاهات الشائعة بخصوص الفعالية الطقوسية والمعايير الشعبية للأصالة دورا رئيسيا. الأصالة هنا، ليست دائرة اختصاص الخبراء ولا هي معايير مقصورة على فئة قليلة، وإنما هي مجال أشكال شعبية وعامة للتحقق والتثبت.

على أن مشكلة المعرفة المتخصصة والأصالة تأخذ شكلا آخر في دراسة الحالة المدهشة التي قام بها "وليم ريدي - William Reddy" للتحولات في الخبرة المعرفية في صناعة المنسوجات في فرنسا قبل وبعد ثورة ١٧٨٩.<sup>(128)</sup> بالتركيز على قاموسين تجاريين صدرا في فرنسا في عشرينيات القرن الثامن عشر وعام ١٨٣٩، يقول "ريدي"

إنه على الرغم من أن الثورة الفرنسية بدت وكأنها تدمر أسلوب حياة كامل بين عشية وضحاها، فإن ذلك لم يكن الحقيقة على أية حال. الصرح الكبير للمعرفة اليومية والممارسة تغير ببطء وبشكل ملتبس وعلى مضض. أحد الأمثلة على هذه الأزمة الممتدة - فترة كانت فيها المعرفة والممارسة والسياسة مرتبطة بشكل ملحوظ - كان واضحاً في عالم المعرفة المقنن فيما يتعلق بتجارة المنسوجات. في بداية الأنظمة الحديثة المعقدة لتدفق السلع، يبين لنا "ريدى" كيف أن العلاقة بين المعرفة الفنية والذوق والتنظيم السياسى بالغة التعقد وتغيرها ببطء. أساليب المعرفة والحكم على الأشياء والتعامل التجارى يبعاً وشراء أكثر صعوبة في تغييرها من الأيديولوجيات الخاصة بالطوائف المهنية أو الأسعار أو الإنتاج. لقد تطلب الأمر سلسلة طويلة ومعقدة من التحولات المتدرجة والمتفاوتة زمنياً في السياسات والتكنولوجيا والثقافة على مدى قرن، قبل أن يظهر إطار معرفى جديد لتصنيف المتوجات التجارية. يمكن أن يقال إن البضائع في هذا النظام الجديد أعيد فهمها باعتبارها منتجات، وأن نظرية التاجر والمستهلك المحدقة (*gaze*) - بالمعنى الذى يقصده "فوكو - *Foucault*" قد تراجعت أمام "تحديقة" المنتج. المنسوجات، في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، أصبح ينظر إليها في ما يسميه "بودريار": "مرآة الإنتاج"، وفي هذا الإطار الصناعى الباكر لم تعد الأصالة مسألة معرفة فنية خبيرة - *connoisseurship*، وإنما مسألة أساليب إنتاج موضوعية. خبرة التاجر والممول تراجعا أمام خبرة الإنتاج المصنّع؛ وذكّرنا "ريدى - *Reddy*" بأن التاريخ الاجتماعى للأشياء، حتى بالنسبة للأشياء المتواضعة مثل القماش، تعكس تحولات شديدة التعقيد في تنظيم معرفة وأساليب الإنتاج؛ ومثل هذه التحولات ذات بعد ثقافى لا يمكن استنتاجه من التغيرات التكنولوجية والاقتصادية، كما لا يمكن اختزاله فيها.

مثال أخير على العلاقة المعقدة بين الأصالة والذوق وسياسة علاقات المستهلك - المنتج، يتعلق بما يسمى الفنون العرقية أو السياحية، وهى مادة دراسية

تدخل في إطار اهتمام علماء الأنثروبولوجيا،<sup>(129)</sup> وعلى الرغم من أن الظاهرة المطروحة للنقاش تحت هذه التعريفات تتضمن تنوعا مربكا من الأشياء، كما يشير "جرايرن - Graburn" في مقاله التمهيدى، فلعلها أفضل مثال على التنوع في الذوق والفهم والاستخدام بين المنتجين والمستهلكين. عند الطرف المنتج، يمكن أن نرى تقاليد التصنيع (مرة أخرى بحسب "مون - Munn"، التي تعتبر استجابة لشروط فنية - جمالية أو إغراءات من قطاع أكبر من المستهلكين، وربما يكونون في أماكن بعيدة؛ وعند الطرف الآخر نرى التذكارات والتحف والمقتنيات والمعروضات وصراعات المكانة والخبرة الفنية والتجارة التي تعتمد عليها؛ وبين الطرفين هناك سلسلة من الروابط التجارية والفنية - الجمالية المتشابكة والمتعددة وغير المباشرة أحيانا، والواضحة والقليلة والمباشرة في أحيان أخرى؛ وفي الحالتين فإن الفن السياحي يمثل تجارة في السلع لها طابعها الخاص، الهويات الجماعية للمنتجين فيها، هي رموز وعلامات على هويات وسياسات المستهلكين.

يقدم لنا "ألفريد چيل" بعض الملاحظات الذكية عن بعض الانعطافات المتشابكة في القدرة على الفهم التي قد تكون مصاحبة لتفاعل بعض التجمعات السكانية التقليدية الصغيرة مع الاقتصادات والنظم الثقافية الكبيرة،<sup>(130)</sup> وواضعا نصب عينيه ولع الـ "موريا - Muria" بالآنية والأدوات النحاسية التي تنتج خارج منطقتهم، يشير "چيل" إلى أنهم، باعتبارهم قوما تقليديا ليس لهم تراث محلي في إنتاج المشغولات اليدوية، مولعون بالبضائع الغريبة المجلوبة من خارج عالمهم المحدود، بنفس الشكل الذى يمكن أن يكون عليه الغربيون. على نحو مشابه، تعمق دراسات علماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين للمعارض والمتاحف<sup>(131)</sup>، وكذلك دراسات علماء السيمولوجيا ومنظري الأدب، تعمق وتوسع فهمنا لدور أشياء "الآخر" في ابتكار التذكارات والمقتنيات والتحف في الغرب الحديث<sup>(132)</sup>؛ وعلى نحو أكثر عمومية

يمكن أن نقول إن الأساطير الثقافية عن تدفقات السلع تظهر، على الأرجح، مع زيادة وتشابك وتعقد المسيرات المؤسسية والمكانية للسلع وتباعده المنتجين والتجار والمستهلكين عن بعضهم.

كثيرة وشائعة هي القصص والأيديولوجيات التي تتناول تدفقات السلع في كل المجتمعات، إلا أنها تكتسب ملامح مختلفة وجديدة ومثيرة عندما تكون المسافات المكانية والمعرفية والمؤسسية واسعة بين الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. مثل هذا التماسف - *distancing* يمكن أن يكون مؤسسيا في إطار اقتصاد واحد معقد، ويمكن أن يكون من تجليات أشكال الارتباط الجديدة بين مجتمعات واقتصادات مازالت منفصلة عن بعضها. إن الانفصال المؤسسي التام (في المعرفة والاهتمام والدور) بين أشخاص متورطين في الجوانب المختلفة لتدفق السلع يولد ميثولوجيات خاصة، وسوف أتناول في هذا القسم ثلاثة أشكال مختلفة من هذه الميثولوجيات والسياقات التي تنشأ فيها: (١) ميثولوجيات من صنع التجار والمضاربين غير المكترئين، إلى حد بعيد، بمصادر الإنتاج الأصلية، ولا بوجهة السلع إلا بقدر تأثير ذلك على تقلبات الأسعار، وأفضل مثال على هذا النمط أسواق المؤجلات، ومنها على وجه التحديد بورصة شيكاغو للحبوب - *Chicago Grain Exchange* في بدايات النصف الأول من القرن؛ (٢) ميثولوجيات من صنع المستهلكين (أو المستهلكين المحتملين)، البعيدين عن عمليات إنتاج وتوزيع السلع الرئيسية، وأفضل مثال هنا هو "طائفة الكارجو" (\*) - *cargo cult* في أوكيانيا - *Oceania*؛ (٣) ميثولوجيات من صنع عمال الإنتاج المنفصلين تماما عن مواقع توزيع واستهلاك السلع التي يتتجونها.

يبدء عالم السلع في النظام الرأسمالي الحديث، لأول وهلة، مثل آلة مجهولة هائلة تحكمها تحركات واسعة النطاق في السعر والمصالح المؤسسية المعقدة،

---

(\*) انظر معجم المترجم في آخر الكتاب.



وطبيعة بيروقراطية ذاتية التنظيم تماما؛ ويبدو أن لا شيء يمكن أن يكون أبعد من قيم وآليات وأخلاقيات تدفقات السلع في المجتمعات صغيرة الحجم، إلا أن هذا الانطباع زائف.

الآن، لابد أن يكون قد بات من الواضح لنا أن الرأسمالية لا تمثل مشروعا تقنيا- اقتصاديا فحسب، وإنما هي نظام ثقافي معقد ذو تاريخ شديد الخصوصية في الغرب الحديث؛ وهذه الرؤية التي طالما كان لها مؤيدون مرموقون في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي<sup>(133)</sup>، تلقى دعما إضافيا من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع في الثقافة الأوروبي- أمريكية.<sup>(134)</sup>

في العقد الأخير من هذا القرن، أولى المؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع اهتماما كبيرا لدراسة المشروع الثقافي للرأسمالية في صورتها الأمريكية، كما بدأوا يرسمون معا صورة شديدة الوضوح لثقافة الرأسمالية في الولايات المتحدة.<sup>(135)</sup> وعلى الرغم من أن هذا السياق الأكبر يقع خارج نطاق تناولنا هنا، فالواضح أن النظام الرأسمالي نفسه تكوين ثقافي تاريخي بالغ التعقيد، تلعب فيه السلع ومعانيها دورا محوريا. أحد الأمثلة على التجليات الثقافية الغربية واللافتة للرأسمالية الحديثة "سوق المؤجلات" في الولايات المتحدة، الذي تطور في منتصف القرن التاسع عشر، ونموذجه الإرشادي بورصة شيكاغو للحبوب.

تظل تجارة السلع ضخمة الحجم إلى اليوم، جزءا شديدا الأهمية من التجارة العالمية والنظام الاقتصادي العالمي،<sup>(136)</sup> ولعل التجارة الواسعة في هذه السلع هي المجال الرئيسي الذي تظهر فيه تناقضات الرأسمالية العالمية، وأهمها ذلك التناقض بين أيديولوجية التجارة الحرة في النظام الرأسمالي الكلاسيكي والأشكال المختلفة من الحماية - *protectionism*، والاتحادات - *cartels*، والاتفاقيات التنظيمية التي تستهدف تقييد هذه الحرية لصالح تكتلات وتحالفات المنتجين المختلفة<sup>(137)</sup>، أما

أسواق المؤجلات فتمثل المجال المؤسسى الذى يتم فيه التفاوض حول المخاطر الملازمة للتدفقات الوطنية والدولية لهذه السلع، وذلك عن طريق المراوغة من قبل البعض، والمضاربة من قبل البعض الآخر.

تتمحور أسواق المؤجلات حول عدد من الصفقات والتعاملات لبيع وشراء سلع بتواريخ مستقبلية، وهذه التجارة فى العقود هى تجارة ورقية نادرا ما تتضمن مبادلات فعلية للسلع نفسها بين التجار؛ مثل البورصة (أو سوق الأوراق المالية) فإن أسواق المؤجلات دورات مضاربة، تبدو فيها أدوار السعر والمخاطرة والتبادل منفصلة تماما، بالنسبة للمشاهد، عن مجمل عملية الإنتاج والتوزيع والبيع والاستهلاك؛ بل يمكن أن نقول إن المضاربة فى سوق المؤجلات يصنع انفصالا تاما بين السعر والقيمة، وليس للقيمة فيه أى اعتبار. بهذا المعنى، يكون منطق تجارة السلع فى سوق المؤجلات، بحسب "ماركس"، عملية تصنيف فائق - *meta-fetishization*، حيث لا تصبح السلعة بديلا للعلاقات الاجتماعية الكامنة وراءها فحسب، بل إن حركة الأسعار تصبح بديلا مستقلا بذاته لتدفق السلع ذاتها.

على الرغم من أن هذه الدرجة من الإزاحة عن العلاقات الاجتماعية للإنتاج والتبادل التى تجعل أسواق المؤجلات مختلفة بدرجة كبيرة عن غيرها من دورات القيمة مثل تلك المتمثلة فى الـ "كولا"، على الرغم من ذلك فهناك بعض أوجه الشبه الكاشفة والمثيرة للاهتمام. فى الحالتين، تحدث الدورات فى مجال خاص، منعزل عن الحياة الاقتصادية العملية وتكون عرضة لقواعد خاصة. فى الحالتين، ما يتم تبادله هو رموز أو علامات قيمة يمكن أن تتحول إلى وسيط آخر، ولكن عبر عدة خطوات معقدة، وفى ظروف غير عادية فحسب. فى الحالتين، هناك أساليب محددة يتم بها تنسيق إعادة إنتاج الاقتصاد الأكبر مع اقتصاد الدورة.

وربما يكون الأكثر أهمية فى كلتا الحالتين، هو وجود روح عامة تتسم بالصراع والرومانسية والفردانية، أشبه بتلك فى المباريات، مقابل روح وأجواء الاقتصاد

العادية. دور إسهام الـ "كولا" في هيكل شهرة وسمعة الأفراد في "أوكرانيا" شديدة الوضوح، ونفس الشيء في حالة سوق المؤجلات في تجارة السلع. في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان من الواضح أن بورصة الحبوب في شيكاغو هي مسرح صنع أو تدمير سمعة أفراد، ومنافسات محمومة بين آخرين، وجهود مضنية من أشخاص بينهم، وذلك كله بهدف احتكار السوق.<sup>(138)</sup> روح الصراع والرومانسية والاستحواذ هذه، لم تختف من أسواق السلع، كما تذكرنا حالة "إخوان هنت - *Hunt brothers*" بخصوص الفضة<sup>(139)</sup>، على الرغم من تغير الإطار الأخلاقي والمؤسسي والسياسي الذي يحكم المضاربة في السلع بدرجة كبيرة منذ القرن التاسع عشر. هناك بالطبع اختلافات كثيرة بين الـ "كولا" وأسواق المؤجلات في النطاق والآليات والسياق والأهداف. إلا أن أوجه الشبه حقيقية كما أشرنا من قبل، كما أن كثيرا من المجتمعات يخلق مجالات مختلفة لدورات القيمة يتم الاتجار فيها برموز وعلامات السلع، وهذه التجارة بدورها تؤثر في تدفقات السلع الأخرى الأقل أهمية من خلال اقتصادات المكانة والقوة والثروة. التجارة في التذكارات المقدسة وفي أسواق المؤجلات والـ "كولا" ومهرجانات الـ "بوت لانتش - *potlatch*"<sup>(\*)</sup> و"البوزكاشي - *buzkashi*"<sup>(140)</sup> في آسيا الوسطى، كل تلك أمثلة على "دورات القيمة - *tournaments of value*"، وفي كل حالة منها يحتاج الأمر إلى تفحص أشمل لأنماط تحرك اقتصادات "الدورات" من هذا النوع، وتناغمها مع سياقاتها السلعية العادية، وهو ما لا يتسع له المجال هنا.

ميثولوجيا التداول التي تنشأ في أسواق السلع (مثلما في البورصات بطرق مختلفة)، إنما هي ميثولوجيا شائعات مختلطة بمعلومات يمكن الاعتماد عليها إلى حد ما، عن احتياطات السلع والتنظيمات الحكومية والتحويلات الفصلية ومتغيرات الاستهلاك والتطورات داخل السوق (بما في ذلك ما يشاع عن نوايا المضاربين

---

(\*) انظر ملحق المترجم في آخر الكتاب.

الآخرين). كل ذلك يمثل سيناريو دائم التغير (وربما إلى ما لا نهاية) للمتغيرات التى تؤثر على السعر. وعلى الرغم من وجود تحسن مستمر فى الأسس الفنية لتحليل سوق السلع والتعامل فيها بنجاح، يظل هناك البحث شبه السحري عن الصيغة التى تنجح فى التنبؤ بتقلبات السعر<sup>(141)</sup> (وهى بالأحرى صيغة تكهنية أكثر مما هى مفيدة فى تحقيق الهدف). الأساس الهيكلى لهذه الميثولوجيا الخاصة بتداول السلع هو أنها تلعب إلى ما لا نهاية على وتر تقلبات الأسعار، وهو أنها تسعى لاستنفاد سلسلة لا تستنفد من المتغيرات المؤثرة على السلع، وأن اهتمامها بالسلع إنما هو اهتمام معلوماتى ورمزى ومنبت الصلة بالاستهلاك تماما. الرغبة غير المنطقية فى احتكار السوق فى بعض السلع، والبحث غير الطبيعى عن صيغ سحرية للتنبؤ بتغيرات الأسعار والمهستيريا الجمعية الموجهة، كل ذلك نتاج لتحول السلع الكامل إلى علامات<sup>(142)</sup>، هى نفسها قادرة على تحقيق ربح إذا استخدمت على النحو الصحيح. النظير أو المقابل البدائى لهذا النمط من البنية الميثولوجية الخالية من المضمون للسلع، نجده فى الظاهرة الأنثروبولوجية المستقرة، طقوس "طائفة الكارجو - cargo cult"، التى تنامت فى المجتمعات التى لم تعرف شكل عبادة الدولة فى حوض الباسيفيك فى هذا القرن. عقائد "طائفة الكارجو" هى حركات اجتماعية ذات طبيعة ألفية<sup>(\*)</sup> - millennial عاطفية تتمركز حول رمزية البضائع الأوروبية، وقد حدثت بالأساس فى حوض الباسيفيك منذ بدايات الاتصال الكولونينالى، رغم وجود سوابق قبل كولونيلية. وظواهر مشابهة لها فى مجتمعات أخرى، وهذه الظواهر موضوع دراسة وتحليل واسع من قبل علماء الأنثروبولوجيا الذين يجدونها تنطوى على جوانب نفسية واقتصادية وسياسية؛ وعلى الرغم من وجود اختلافات وتنوعات كثيرة فى تفسير وفهم هذه الحركات، هناك اتفاق بين معظم المراقبين على أن ظهورها فى مجتمعات الباسيفيك الكولونيلية الباكرا، له علاقة بتغير علاقات الإنتاج فى ذلك السياق الجديد؛ وعدم

---

(\*) انظر معجم المترجم فى آخر الكتاب.

قدرة السكان الأصليين (الأهالي) على شراء البضائع الأوروبية الجديدة التي يرغبون فيها؛ وقدم نظام ثيولوجي (لاهوتي - *theological*) وكوزمولوجي - *cosmological* (\*) مع المبشرين، والتضارب مع الأنماط الطقوسية الأصلية. نتيجة لذلك كله، كان أن ظهرت مجموعة من الحركات التي انتشرت عبر أوكيانيا - *Oceania* (ثم ميلانيزيا - *Melanesia* فيما بعد)، نجحت واستمرت واتسعت بدرجات متفاوتة، كانت، تحاكي، وتحتج في الوقت نفسه على الأنماط الاجتماعية والطقوسية الأوروبية، كما اتخذت إما موقف المعارضة الشديدة أو المواقف الإحيائية الشديدة كذلك، بالنسبة لأساطيرهم وطقوسهم الخاصة بالرخاء والتبادل. في رمزية الكثير من هذه الحركات، كان هناك دور كبير لوعده الزعيم/ النبي بقدم بضائع أوروبية قيمة بالطائرة أو بالسفينة "تنهمر كالطر" على المؤمنين الحقيقيين بالحركة وبالنبي.

من الصعب أن نشك في زعم "ورسلي - *Worsely*" (143) وغيره بأن رمزية القدوم الغامض للبضائع الأوروبية له علاقة كبيرة بتشويه علاقات التبادل الأهلية الأصلية تحت الحكم الكولونيالي، وإدراك الأهالي للتناقض الواضح بين ثراء الأوروبيين (رغم قلة ما يبذلونه من جهد) وفقدهم هم (رغم ما يبذلونه من جهد شاق). لن يكون غريباً أو غير متوقع، في ظل إخضاعهم المفاجئ لنظام اقتصادي عالمي معقد لم يرو منه سوى القليل من ملامحه الغامضة، لن يكون غريباً أن يكون ردهم أحياناً هو السعي إلى نقل وتكرار ما يعتبرونه الأسلوب السحري لإنتاج هذه البضائع.

عند النظر إلى رمزية هذه الحركات وممارساتها الطقوسية، يمكن أن نجد أنها لا تمثل مجرد أسطورة عن أصول السلع الأوروبية فحسب، وإنما هي، كذلك، محاولة لاستنساخ ما كانوا يرون أنه النماذج الاجتماعية للحياة الأوروبية. هذا هو مغزى

(\*) نسبة إلى أصل الكون ونشأته وبنائه وتطوره (المترجم).

استخدام النماذج العسكرية الأوروبية، وطرق الكلام، والألقاب... إلخ في هذه الحركات؛ وعلى الرغم من أن الممارسات الطقوسية لطائفة الكارجو تتم بالأساليب الأصلية، فإنها لا تنقل في معظم الأحوال عن أن تكون جهدا كبيرا لمحاكاة تلك الأساليب الاجتماعية الأوروبية التي تبدو مؤدية إلى إنتاج البضائع الأوروبية. وفي شكل من "الصنمية" المعكوسة، فإن ما كان ينقل ويقلد هو ما كان يعتبر الأكثر فعالية من الأنماط الاجتماعية واللغوية الأوروبية، سعيا لزيادة احتمالية قدوم السلع الأوروبية؛ إلا أن "جلين كوشران - Glynn Cochrane" <sup>(144)</sup> يذكرنا بأن تلك الطقوس - رغم تشويهاها - لم تكن سعيا وراء كل السلع الأوروبية، وإنما بغية وصول تلك التي كان يعتقد أنها تؤدي إلى صيانة المكانة الاجتماعية في المجتمعات المحلية. تمثل كذلك "عقيدة الكارجو" ميثولوجيا خاصة بإنتاج البضائع الأوروبية المكتملة - *finished goods* - بواسطة السكان الأصليين الغارقين في إنتاج السلع الأولية للتجارة العالمية وطقوس مصاحبة تحاكي وتجدد النشاط. السلع المتضمنة في الكارجو، مثل الأشياء القيمة في الـ "كولا" والأنماط الأصلية الأخرى للتبادل، هذه السلع تعتبر كناية عن نظام كامل للقوة والجاه والرخاء والمكانة الاجتماعية. عقيدة الكارجو مثال متطرف للنظريات التي يمكن أن تنتشر عندما يبقى المستهلكون جاهلين تماما بظروف إنتاج وتوزيع السلع، ولا يستطيعون الوصول إليها بحرية. مثل هذا الحرمان هو الذي يخلق ميثولوجيا المستهلك المبعد أو المغترب، تماما مثلما تفرخ أسواق الرأسمالية الحديثة ميثولوجيات التاجر المبعد أو المغترب.

نتنقل أخيرا إلى النوع الثالث، وهو ميثولوجيات المنتجين عندما تكون في خدمة قوى الطلب والتوزيع الخارجة عن سيطرتهم والأبعد من حدود عالمهم المعرفي.

طقوس الإنتاج في مناجم القصدير في بوليفيا <sup>(145)</sup> والميثولوجيا المرتبطة بها، على سبيل المثال، ليست مجرد إرجاء لطقوس المنتجين، إنها تعكس توترات مجتمعات لم يصبح

التسليع شيئا عاديا فيه بعد، وحيث تعتبر صنمية السلع، بسبب نقص تجانسها، مشؤومة وخطرة، وبالتالي هناك محاولة تنطوى على مفارقة، لحبس "الشيطان" أو تطويقه في طقوس تبادلية أو معكوسة. الأمر هنا ليس "صنمية السلع" بالمفهوم الرمزي الماركسي الكلاسيكي (حيث تخفى المنتجات بداخلها العلاقات الاجتماعية وتمثلها)، وإنما هي صنمية بالمعنى الحرفي للكلمة، السلعة فيها أيقونة للشيطان، وهي محور لمجموعة من الإجراءات الطقوسية تستهدف موازنة المخاطر الكوزمولوجية والمادية لعملية التعدين. في ميثولوجيا المنتجين/ عمال التعدين المبعدون أو المغتربون هؤلاء، يعاد وضع المصادر غير المجسدة وغير المرئية للسيطرة (الدولة) والطلب (السوق العالمية للسلع) في أيقونة خطر وجشع، وهي استعارات اجتماعية لاقتصاد السلع؛ وعلى الرغم من أن توصيف "توسيج - Taussig" يجنح مثل توصيف "جريجورى - Gregory" وآخرين كثيرين إلى المغالاة في التوكيد على التناقض بين اقتصادات الهبة والسلعة، فإن توصيفه لصنمية السلع بمعناها الحرفي، التى تبدو مصاحبة لإنتاجها من أجل أسواق مجهولة وخارجة عن السيطرة.

فى كل من الأمثلة التى ناقشناها، أسواق المؤجلات، وعقيدة الكارجو، وميثولوجيا التعدين، والتفاهات الميثولوجية لتداول السلع، كلها تتولد بسبب انعزال أو لامبالاة أو جهل المشاركين، باستثناء جانب واحد من المسار الاقتصادى للسلعة. وعندما تكون المعرفة الفنية محصورة أو مطوقة سواء فى الإنتاج، أو فى التجارة المتسمة بطابع المضاربة، أو فى موقع تدفق السلع، فإن ذلك يفضى بها، وبسرعة، لأن تكون خاضعة لنظريات ثقافية فرعية أكثر خصوصية عن منابع ومقاصد الأشياء. تلك كلها أمثلة على الأشكال التى يمكن أن تتخذها صنمية السلع، عندما تكون هناك انقطاعات أو فجوات حادة فى توزيع المعرفة بشأن مسارات تداولها.

تبقى هناك نقطة أخيرة ينبغى توضيحها، عن العلاقة بين المعرفة والسلع، وهى تذكرنا بأن المقارنة بين المجتمعات الرأسمالية وغيرها من المجتمعات أمر بالغ

الصعوبة. في المجتمعات الرأسمالية المعقدة لا يقتصر الأمر على كون المعرفة مقسمة كشرائح (وربما متشظية) بين المنتجين والموزعين والمضاربين والمستهلكين (وفئات فرعية من كل منها). الحقيقة هي أن المعرفة بشأن السلع، هي نفسها يتم تسليعها على نحو متزايد. مثل هذا التسليع للمعرفة الخاصة بالسلع، وهو لاشك جزء من مشكلة أكبر، إحدى مشكلات الاقتصاد السياسى للثقافة نفسها<sup>(146)</sup>، حيث تلعب كل من الخبرة والدرجات العلمية والجماليات الفنية الرفيعة<sup>(147)</sup> أدوارا مختلفة. وهكذا على الرغم من وجود نوع من التجارة المعقدة في أبسط الاقتصادات، فإن ما نصفه بأنه تجارة في المعايير الخاصة بالأشياء لا يظهر سوى مع التمايز الاجتماعى والفنى والمفاهيمى المتزايد؛ أى إن شراء وبيع الخبرة الفنية الخاصة بالملاءمة الفنية والاجتماعية والجمالية للسلع لا يصبح واسع الانتشار سوى في هذا الوضع أو الظرف الأخير. مثل هذه التجارة في معايير السلع ليست مقصورة على المجتمعات الرأسمالية بالطبع، إلا أن هناك دلائل كثيرة على وجودها بكثافة في تلك المجتمعات.

يضاف إلى ذلك أنه من الصعب بمكان الفصل بين تسليع البضائع وتسليع الخدمات في الاقتصادات الرأسمالية المعاصرة؛ والواقع أن الجمع الروتينى بين البضائع والخدمات هو أحد موروثات الاقتصادات الكلاسيكية المحدثنة، وإن كان ذلك لا يعنى القول إن الخدمات (جنسية كانت أو مهنية أو طقوسية أو عاطفية) تقع كلها خارج مجال التسليع في المجتمعات غير الرأسمالية، ولكن الخدمات ملمح سائد، وربما مميز، في عالم تبادل السلع في الاقتصادات الكبيرة ما بعد الصناعية.

ولعل أفضل مثال على العلاقة بين المعرفة والتحكم في الطلب هو ذلك الدور الذى يقوم به الإعلان في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. كتابات كثيرة تناولت هذا الموضوع المهم، وهناك مؤشرات في الولايات المتحدة على تجديد الجدل حول الفعالية الوظيفية للإعلان؛ وفي دراسة حديثة ممتازة، يضع "مايكل شudson<sup>(148)</sup> - Michael



"Schudson" التحليل الماركسي المحدث لتلاعب الإعلان بالمستهلكين في الولايات المتحدة، موضع المسألة، ويرى أن من الأفضل اعتبار الصور الذهنية النصية والتخطيطية التي تنتهجها الآلة الإعلانية، نوعاً من "الواقعية الرأسالية"، وهي شكل من التمثيل الثقافي لمزايا أسلوب الحياة الرأسالى، أكثر منها أساليب للإغواء بسلوك استهلاكي معين. الإطار الذى قوبل به هذا الطرح من المشتغلين بمهنة الإعلان، مصدر لبعض الارتياح الذى يكتنف الحجة نفسها. ربما تكون المسألة هى أن أى تحليل جاد لتأثير الإعلان، لابد من أن ينظر إلى الصور التى يقدمها فى ترادفها مع الأفكار المتغيرة فى الفن والتصميم وأسلوب الحياة والتميز، لكى يحل كل خيوط اللغز فى الدور الذى يقوم به هذا الشكل من "الواقعية الرأسالية" فى التعبئة الاجتماعية للطلب.<sup>(149)</sup>

أيا كانت فعالية وتأثير الإعلان فى ضمان نجاح أى سلعة بعينها، يبدو صحيحاً كذلك أن أساليب التمثيل المعاصرة فى الإعلان (وبخاصة فى التلفزيون)، كلها مشتركة فى استراتيجية معينة. تتكون هذه الاستراتيجية من تعهد المنتجات التى غالباً ما تكون عادية، وبكميات كبيرة، ورخيصة، وربما رديئة، وجعلها تبدو مرغوبة نوعاً ما، ويمكن الوصول إليها، كما يقول "زيمل". البضائع العادية المتقنة توضع فى منطقة شبه محصورة، كما لو كانت غير متاحة لأى شخص يمكن أن يدفع الثمن. الصور الذهنية الاجتماعية التى تصنع وهم الحصرية هذا، يمكن تسليط الضوء عليها باعتبارها "صنمية المستهلك" أكثر مما هى "صنمية السلعة". الصور الذهنية للمخالطة الاجتماعية (الانتماء، الجاذبية الجنسية، السلطة، التميز، الصحة، الألفة) وراء قدر كبير من الإعلان، تركز على تحويل المستهلك إلى درجة تصبح فيها السلعة المباعة تقريباً، هى ما يشغل باله تالياً. هذا العكس المزدوج للعلاقة بين الناس والأشياء وقلوبها رأساً على عقب، يمكن اعتباره النقلة الثقافية الحاسمة فى الرأسالية المتقدمة.

للعلاقة بين المعرفة والسلعة جوانب كثيرة لم تناولها هنا، إلا أن الفكرة الضرورية في هذا المقام هي: حيث إن السلع تنتقل عبر مسافات طويلة (مؤسسية، وزمنية ومكانية) فإن المعرفة بشأنها كثيرا ما تصبح جزئية أو متناقضة أو متمايزة؛ إلا أن هذه الاختلافات نفسها قد تؤدي إلى زيادة حجم الطلب عليها (عن طريق آليات دورات القيمة أو التحقق من الأصالة أو الرغبات المحبطة)؛ وبالنظر إلى عالم السلع باعتباره سلسلة متغيرة من مسارات (منظمة ثقافيا)، يمكن أن نجد أن سياسة التحول، مثلها مثل سياسة الحصر، غالبا ما تكون مرتبطة بإمكانية أو واقع تبادل السلع مع أنظمة أخرى أكثر بعدا. على جميع المستويات، حيث يتفاعل نظام أصغر مع نظام آخر أكبر منه، يكون التفاعل المتبادل بين المعرفة والجهل بمثابة الباب الدوار الذى يسهل تدفق بعض الأشياء ويعوق حركة أشياء أخرى؛ وبهذا المعنى تكون حتى أكبر "المجامع السكنية" للسلع نتاج تفاعلات معقدة ومتداخلة بين أنظمة مجلية للطلب، متوافقة سياسيا.

### خاتمة: السياسة والقيمة

بصرف النظر عن الإلمام ببعض الحقائق غير العادية بدرجة ما، واعتبارها صادرة عن وجهة نظر غير تقليدية، هل هناك أى فائدة عامة ترجى من النظر إلى الحياة الاجتماعية للسلع من الزاوية التى اقترحناها في هذا الفصل من الكتاب؟ بم يخبرنا هذا المنظور عن القيمة والتبادل في الحياة الاجتماعية، لم نكن نعرفه بالفعل، أو لم نكن قادرين على اكتشافه بطريقة أفضل؟ وهل هناك أى جدوى من اتخاذ الموقف الذى يرى أن السلع موجودة في كل مكان، وأن فحوى وجوهر تبادلها ليس منبت الصلة بفحوى وجوهر أشكال التبادل الأخرى؟

السياسة، بالمعنى الواسع للعلاقات والافتراضات والنزاعات المتعلقة بالقوة والنفوذ، هى ما يربط بين القيمة والتبادل في الحياة الاجتماعية للسلع. هذه الحقيقة

ليست واضحة في التبادلات اليومية البسيطة للأشياء في الحياة العادية، حيث يكون للتبادل ذلك المظهر الروتيني للسلوك المعتاد؛ إلا أن هذه التعاملات العادية المتعددة، ما كانت لتكون دون مجموعة من التوافقات حول ما هو مرغوب، وما يتضمنه "تبادل تضحيات" معقول، ومن المسموح له بممارسة أى نوع من الطلب المؤثر، وفي أى ظروف. "السياسى" فى هذه العملية ليس مجرد مؤشر وممثل لعلاقات الامتياز والسيطرة الاجتماعية. "السياسى" فى ذلك، هو ذلك التوتر المستمر بين الأطر القائمة (السعر والمساومة وما إلى ذلك) وجنوح السلع إلى انتهاك هذه الأطر. هذا التوتر نفسه له مصدره فى حقيقة أنه ليس لجميع الأطراف نفس المصالح فى أى نظام للقيمة، كما لا يوجد تطابق بين مصالح أى طرفين فى أى نوع من التبادل.

عند قمة كثير من المجتمعات نجد سياسات دورات القيمة والتحويلات المحسوبة، التى قد تؤدى إلى مسارات جديدة لتدفقات السلع؛ وكتعبير عن مصالح النخب بالنسبة للناس العاديين، هناك سياسات الزى - *fashion* والقوانين والتنظيمات الاقتصادية، والمحظورات (التابوهات - *tabu*)، وكلها تقوم بتنظيم الطلب. وحيث إن السلع تفيض باستمرار عن حدود ثقافات معينة وتتجاوزها (وكذلك عن حدود أنظمة للقيمة بعينها)، يكون التحكم السياسى فى الطلب عرضة للتشوش والاضطراب باستمرار؛ ويمكن أن نلاحظ فى عدد كبير من المجتمعات التناقض الشائع التالى. من مصلحة أولئك الذين فى السلطة أن يجمدوا تدفق السلع تماماً، عن طريق خلق عالم "مغلق" للسلع، ووضع مجموعة من القوانين "الجامدة" التى تؤثر على حركتها. إلا أن طبيعة التنافس بين أولئك التنفيذيين (أو المتطلعين إلى نفوذ أكبر) يجنحون إلى تخفيف تلك القوانين والقواعد وتوسيع رقعة السلع. هذا الجانب من سياسة النخب، غالباً ما يكون بمثابة "حصان طروادة" بالنسبة لتحويلات القيمة. بقدر ما يتعلق الأمر بالسلع، فإن مصدر السياسات، هو التوتر بين هذين التوجهين.

رأينا أن مثل هذه السياسات قد تتخذ عدة أشكال: سياسة التحويل والعرض، سياسة الأصالة والتحقق منها، سياسة المعرفة والجهل، سياسة الخبرة الفنية والتحكم الاقتصادى، سياسة الخبرة الفنية والطلب الذى يتم تعبئته عمدا. المد والجزر داخل وبين هذه الأبعاد المتعددة للسياسات هو سبب تقلبات الطلب؛ وبهذا المعنى فإن السياسة هى الرابط بين أنظمة للقيمة وتدفقات معينة للسلع؛ ومنذ "ماركس - *Marx*" وعلماء الاقتصاد السياسى الأوائل، لم يكن هناك كثير من الغموض عن العلاقة بين السياسة والإنتاج، ونحن الآن فى وضع أفضل لإزالة الغموض عن جانب الطلب فى الحياة الاقتصادية.

## هوامش الفصل الأول

(1) هذا الفصل من الكتاب مؤسس على مقدمة الطويلة لكتايب: "The Social Life of Things" الصادر في ١٩٨٦، والمهدف هنا هو إلقاء المزيد من الضوء على الحجج التي وردت في المقالة الأصلية، والتي تقدم تصورا مسبقا لما يتعلق بالتداول والتوسط والمادية التي تبقى ضمن مجال اهتمامي، وما زالت في هذا الكتاب.

(2) بالبده بـ "التبادل" أدرك أنني أتصدى لتوجه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية يتزع إلى تحويل بؤرة الاهتمام إلى "الإنتاج" من ناحية و"الاستهلاك" من ناحية أخرى، وقد كان هذا التوجه ردا له ما يبرره لما كان انشغالا مفرطا بـ "التبادل" و"التداول"؛ وعلى أية حال فإن زاوية السلعة تعد بإضاءة بعض القضايا في دراسة التبادل، والتي كانت بدأت تبدو إما مضجرة أو شديدة الغموض.

(3) G. Simmel "The Philosophy of Money", London: Routledge, 1978 (1907).

(4) Ibid., 73.

(5) Ibid., 67.

(6) Ibid., 80.

(7) Ibid., 100.

(8) انظر كذلك كتاب L. Dumont: "On Value (Radcliffe-Brown Lecture), Proceedings of the British Academy", (Vol. LXVI), London: Oxford University Press, 1980.

(9) انظر: I. Kopytoff, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process" وذلك في: A. Appadurai, ed., "The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives", Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

(10) R. Firth. "Magnitudes and Values in Kula Exchange", in J. W. Leach and E. Leach, eds. "The Kula: New Perspectives on Massim", Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 89.

وانظر كذلك: Alfred Schmidt (A. Schmidt "The Concept of Nature in Marx" London: New Left Books 1971)

وذلك للاطلاع على نقد مشابه للترعة "المثالية" في دراسات ماركس، التى تبين وجهة نظر مفادها "حيث إن ماركس يحتل كل المقولات الاقتصادية فى العلاقات بين البشر، فإن العالم مكون من علاقات وعمليات وليس من أشياء مادية متجسدة"، ولعله من الواضح أن الإقرار غير الواعى بوجهة النظر "هذه"، يمكن أن يودى إلى المبالغة فى التنوع "غير الحصىف".

(11) D. Miller, ed. "Things Ain't What they Used to Be", Royal Anthropological Institute News" (RAIN) (أخبار المعهد الملكى للأنثروبولوجيا) 1983, 59, 5-7.

(12) انظر، على نحو خاص،

K. Marx, "Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy", New York: Vintage Books, 1973.

(13) P. Sraffa, "Production of Commodities by Means of Commodities", Cambridge: Cambridge University Press, 1960, D. Seddon, ed., Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology", London: Frank Cass, 1978.

(14) انظر على سبيل المثال،

F. Perlin, "Proto- Industrialization and Pre-Colonial South Asia", Past and Present, 1983, 98 (1), 30-95.

(15) K. Marx, "Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production", Moscow, Progress Publisher, 1971, 48.

(16) Ibid.

(17) Ibid., 67.

(18) A. Chapman, "Barter as a Universal Mode of Exchange", L'Homme, 1980, 20 (3), 33-83.

(19) J. Baudrillard, "The Mirror of Production", St. Louis: Telos Press, 1975.

(20) Marx, "Capital", 86.

- (21) Chapman, "Barter as a Universal Mode of Exchange".
- (22) *Ibid.*, 68-70.
- (23) *Ibid.*, 67- 8.
- (24) M. D. Sahlins, "Stone Age Economics", New York: Aldine de Gruyter, 1972.
- (25) K. Hart, "On Commoditization", in E. Goody, ed., "From Craft to Industry: The Ethnography of Postindustrial Cloth Production", Cambridge University Press, 1982;
- S. J. Tambiah, "The Buddhist Saints of the Forest and Cult of Amulet: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism and Millennial Buddhism", Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- (26) Dumont, "On Value";
- L. Hyde, "The Gift Imagination and the Erotic Life of Property", New York: Random House, 1979;
- C. A. Gregory, "Gifts and Commodities", London: Academic Press, 1982;
- Sahlins, "Stone Age Economics";
- M. T. Taussig, "The Devil and Commodity Fetishism in South America" Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- (27) Hart, "On Commoditization".
- (28) P. Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice", R. Nice, trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- (29) M. Mauss, "The Gift", New York: W. W. Norton & Co., 1967, 70- 3.
- (30) Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice", 171.
- (31) أدرك أن استخدام مصطلحات من قبيل "interest" (مصلحة) و "calculation" (حساب) يثير مشكلات مهمة تتعلق بالدراسة المقارنة لـ "تقدير القيمة" و "التبادل" و "المهبة" و "التجارة"، ورغم خطورة تصدير نماذج وافتراضات منفعية (بالإضافة إلى مثيلاتها، "التزعة الاقتصادية - economism" و "الفردانية الأوروبية - Euro-American Individualism"، رغم خطورة ذلك، فإنه من العمد

بنفس الدرجة الاحتفاظ للإنسان الغربى بحقه فى أن يكون مهتماً أو صاحب مصلحة فى الأخذ والعطاء فى الحياة المادية. المطلوب، وما ليس موجوداً الآن سوى فى حالة جنينية (انظر H. Medick and D. Sabean, eds., *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge: Cambridge University press, 1984)

هو إطار للدراسة المقارنة بين الأنماط الاقتصادية التى ترتبط فيها التغيرات الثقافية فى "الذات" و "الشخص" و "الفرد" (بحسب جريتس - Greetz و "دومو - Dumont" بدراسة مقارنة لـ "الحساب" (بحسب بورديو - Bourdieu) و "المصلحة" (بحسب سالتز - Sahlin)، وبعد إيجاد مثل هذا الإطار، فحسب، سيكون بالإمكان دراسة دوافع وأدوات وغايات وكنه النشاط الاقتصادى على نحو مقارن بالفعل.

(32) Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice", 111.

(33) Tambiah, "The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets";

J. Baudrillard, "Le Système de Objets", Paris: Gallimard, 1968;

"The Mirror of Production, St. Louis: Telos Press, 1975;

"For a Critique of the Political Economy of the Sign, St. Louis: Telos Press, 1981;

M. D. Sahlin, "Culture and Practical Reason", Chicago: University of Chicago Press, 1976; and M. Douglas and B. Isherwood, "The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption", New York: Basic, 1979.

(34) Simmel, "The Philosophy of Money"

(35) Kopytoff, "The Cultural Biography of Things."

(36) Simmel, "The Philosophy of Money", 138.

يتصور مسبقاً فكرة أن الأشياء تتحرك داخل وخارج الحالة السلعية، وذلك فى سياق مختلف تماماً، كما يشير إلى منشأها الأرسطى.

(37) P. Bohannan, "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv", *American Anthropologist*, 1955, 57 (1) 60- 70.

(38) J. N. Gray. "Lamb Auctios on the Borders," *European Journal of Sociology*, 1984, 25 (1), 59- 82,



وهو دراسة ممتازة متأثرة كذلك بأفكار "سيمل - Simmel" عن تشعبات القيمة التي يمكن أن تغير طبيعة التبادل عبر الحدود الثقافية، كما أن دراسته عن مزادات الضأن العلنية في مناطق الحدود الإنجليزية - الأسكتلندية، كذلك، تصوير إثنوجرافي ثري لما أطلقت عليه "دورات القيمة - tournaments of value".

(39) Simmel, "The Philosophy of Money", 80.

(40) J. A. Price, "The Silent Trade," *Research in Economic Anthropolgy*, 1980, 3, 75- 96.

(41) Hart, "On Commoditization"

(42) أنا مدين بالفضل لـ "نلون إتش. إتش. جرابرن - N. H. H. Graburn, ) "N. H. H. Graburn, "Ethnic and Tourist Arts", Berkeley: University of California Press, 1976).

الذي استلهمت استخدامه لمصطلحات "موكيت - Moquet" الأصلية في تصنيفه للفنون العرقية والسياحية.

(43) Kopytoff, "The Cultural Biography of Things."

(44) N. D. Munn, "Gawan Kula: Spatiotemporal Control and Symbolism of Influence", in Leach and Leach, eds., "The Kula".

(45) E. Leach, "The Kula: An Alternative View," in Leach and Leach, eds., "The Kula".

(46) B. Malinowski, "Argonauts of the Western Pacific," London: Routledge, 1978 (1922).

(47) S. Campbell, "Kula in Vakuta: The Mechanics of Keda," in Leach and Leach, eds., "The Kula" 203- 4.

(48) S. Campbell, "Kula in Vakuta: The Mechanics of keda."

(49) Following R. Cassady, "Exchange of Private Treaty," Austin: Bureau of Business Research, University of Texas at Austin, 1974.

(50) R. Firth, "Magnitudes and Values in Kula Exchange," in Leach and Leach, eds., "The Kula", 91.

- (51) Campbell, "Kula in Vakuta: The Mechanics of Keda," 245- 6.
- (52) R. Firth, "Magnitudes and Values in Kula Exchange," in Leach and Leach, eds., "The Kula", 101.
- (53) A. J. Strathern, "The Kula in Comparative Perspective," 80; F.H.Damon, "What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island," 339- 40, in Leach and Leach, eds., "The Kula".
- (54) Damon, "What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island," 339.
- (55) A.B. Weiner, "A World of Made is not a World of Born: Doing Kula on Kiriwana," in Leach and Leach eds., "The Kula"; Damon, "What Moves the Kula"; Campbell, "Kula in Vakuta;" Munn, "Gawan Kula".
- (56) Bohannan, "Some Principles of Exchange and Investment among Tiv."
- (57) Weiner, "A World of Made is not a World of Born," 164-5.
- (58) Munn, "Gawan Kula," 283.
- (59) Ibid, 301.
- (60) Damon, "What Moves the Kula," 317- 23.
- (61) استخدام "ماريوت Tournaments of Value كان مما حفزني عند صوغ عبارة "دورات القيمة - (M.Marriot, "Caste-Ranking and Food Transactions: A Matrix," in M.B. Singer and B.S. Cohn, eds., "Structure and Change in Indian Society," Chicago: Aldine, 1968).
- (62) في تناوله للمعارض والأسواق العالمية، أشار "بيرتون بينيدكت - Burton Benedict" إلى عناصر المنافسة واستعراض المكانة والمرتبة المرتبطة بالحدث، وذلك في:
- (B. Benedict "The Anthropology of World's Fairs: San Francisco's Panama Pacific International Exposition of 1915," London: Scolar Press, 1983, 6).
- (63) Leach, "The Kula," 535.
- (64) Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of Sign", 121.

- (65) *Ibid*, 117.
- (66) Kopytoff, "The Cultural Biography of Things."
- (67) M. Gluckman, "Essays on Lozi Land and Royal Property," *Research in Economic Anthropology*, 1983, 5 (1), 1- 94.
- (68) W.H. Davenport "Two Kinds of Value in the Eastern Solomon Islands," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things".
- (69) Kopytoff, "The Cultural Biography of Things."
- (70) P. Geary, "Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things".
- (71) G. Geertz, "Ports of Trade in Nineteenth- Century Bali," *Research in Economic Anthropolgy*, 1980, 3, 109- 22.
- (72) P.D.Curtin, "Cross-Cultural Trade in World History", Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 58.
- (73) M. Douglas, "Primitive Rationing: A Study in Controlled Exchange," in R. Firth, ed., *Themes in Economic Anthropology*, Loudon: Tavistock, 1967.
- (74) *Ibid.*, 69.

(75) انظر كذلك: 231. Dumont, "On Value",

(76) يعد مقال "جى زيميل - G. Simmel" بعنوان: "Fashion" المنشور في: *American Journal of Sociolgy* 1957, 26 (6), 541-58 بحثاً أصيلاً في المنطق الثقافي للزى "Fashion". انظر كذلك للإشارة إلى تحليل "بوجل - Bougle" لأنماط الاستهلاك في قرى الهند كما جاء في كتاب "كريستوفر بايل - Christopher Bayly" بعنوان: *The Origins Swadeshi (Home Idustry): Cloth and Indian Society, 1700- 1930*, in Appadurai, ed., *The Social Life of Things*) and Max Weber (M. Weber, "Classes, Status Groups, and Parties," in W.C.Runciman, ed., *Max Weber: "Selections in Translation*," Cambridge: Cambridge University Press, 1978[1992]

- (77) M.D.Sahlins, "Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom", Ann Arbor: University Press of Michigan Press, 1981, 44- 5.

(78) N.H.H. Graburn, "Ethnic and Tourist Arts," Berkeley: University of California Press, 1976.

(79) هناك مثال جيد على هذه العملية في:

H. Hencken, "How the Peabody Museum Acquired the Mecklenburg Collection," in "Symbols" (Vol. 2-3), Peabody Museum: Harvard University, 1981.

(80) B. Spooner, "Weavers and Dealers: The Authenticity of an Oriental Carpet," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective", Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

(81) Kopytoff, "The Cultural Biography of Things."

(82) Bohannan, "Some Principles of Exchange and Investment Among the Tiv."

(83) L.V. Cassanelli, "Quat: Changes in the Production and Consumption of a Quasilegal Commodity in Northeast Africa," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things."

(84) استخدامي هنا لمصطلح "مسكوني - ecumene" إنها هو في حقيقة الأمر تطويع لاستخدام "مارشال هودجسون - Marshall Hodgson" له في كتابه:

*The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

(85) قارن كذلك بفكرة "السوب - Alsop" أن جمع الأعمال الفنية لاقتنائها إنما يجعلها متحررة من إطار استخدامها السابق ويجردها من أهدافها الاجتماعية. انظر:

J.W. Alsop, "The Rare Art of Traditions: The History of the Art Collecting and its linked Phenomena," Princeton: Princeton University Press, 1982).

(86) جدير بالذكر أنه برغم التناقض البادى بينهما، فإن هناك صلة وثيقة بين التجارة والفن، على الأقل من وجهة نظر الحياة المادية للمجتمعات الأقل تعقيدا. كلاهما يتضمن ما يمكن أن يطلق عليه "إيراز قصدية الشيء" وإن بطرق مختلفة. الفن السياحي يبنى على هذه الصلة.

(87) M. Tompson, "Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value", Oxford: Oxford University Press, 1979.

- (88) Baudrillard, *"For a Critique of the Political Economy of the Sign"*.
- (89) A. Gell, *"Newcomers to the World of Goods: Consumption among the Muria Gonds,"* in Appadurai, ed., *"The Social Life of Things"*.
- (90) C.A. Bayly, *"The Origin of Swadeshi (Home Industry): Cloth and Indian Society, 1700- 1930"*, in Appadurai, ed., *"The Social Life of Things"*.
- (91) Douglas and Isherwood, *"The World of Goods"*.
- (92) Baudrillard, *"Le Systèm des objets; "The Mirror of Production; For a Critique of the Political Economy of the Sign"*.
- (93) Douglas, *"Primitive Rationing"*.
- (94) Baudrillard, *"For a Critique of the Political Economy of the Sign"*.
- (95) Bourdieu, *"Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste,"* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- (96) Curtin, *"Cross-Cultural Trade in World History."*
- (97) Kopytoff, *"The Cultural Biography of Things"*.
- (98) C. Renfrew, *"Varna and the Emergence of Wealth in Prehistoric Europe,"* in Appadurai, ed., *"The Social Life of Things"*.
- (99) G. Dalton, *"The Impact of Colonization on Aboriginal Economies in Stateless Societies"*, *Research in Economic Anthropology*, 1978, 1 (1), 131- 84; Strathern, *"The Kula in Comparative Perspective"*.
- (100) S. Stewart: *"On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection,"* Baltimore: John Hopkins University Press, 1984.
- (101) W. Sombart, *"Luxury and Capitalism"*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.
- (102) C. Mukerji, *"From Graven Images: Patterns of Modern Materialism,"* New York: Columbia University Press, 1988.
- (103) J.U. Nef. *"Cultural Foundations of Industrial Civilization"*, New York: Harper, 1958.

(104) انظر كذلك:

**R. Goldthwaite: "The Empire of Things: Consumer Culture in Italy",**

وهي ورقة بحثية مقدمة في:

**Ethnohistory Workshop, University of Pennsylvania, November 10, 1983.**

(105) Mukerji, "From Graven Images", 166-209.

(106) Sombart, "Luxury and Capitalism," 145- 66.

(107) انظر بشكل خاص:

**Weiner, "A World of Made is not A world of Born."**

(108) S.W. Mintz, "Time, Sugar and Sweetness," *Marxist Perspectives*, 1979, 2 (4), 56-73.

**F. Braudel, "The Wheels of Commerce", New York: Harper & Row, 1979.**

(109) Mukerji, "From Graven Images", Chapter 1.

(110) E.E. Evans-Pritchard, "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande," Oxford Clarendon Press, 1967 (1973).

(111) M.T. Taussig, "The Devil and Commodity Fetishism in South America," Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

(112) N.D. Munn, "The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes", *Journal de la Société des Océanistes*, 1977, 33 (54), 39- 53.

(113) S. Gudeman, "Rice and Sugar in Panama: Local Models of Change",

ورقة مقدمة في:

**Ethnohistory Workshop, University of Pennsylvania, October 6, 1984.**

(114) انظر: Spooner, "Weavers and Dealers".

(115) C. Geertz, "Sug: The Bazaar Economy in Seferou," in C. Geertz, H. Geertz, and L. Rosen, eds., *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

(116) *Ibid.*, 224.

(117) Munn, "The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes".

- (118) D. Swallow, "Production and Control in the Indian Garment Export Industry," in E. Good, ed., *From Craft to Industry: The Ethnography of Proto-Industrial Cloth Production*, Cambridge University Press, 1982.
- (119) Graburn, "Ethnic and Tourist Arts".
- (120) Spooner, "Weavers and Dealers".
- (121) Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of Sign", Bourdieu, *Distinction*.
- (122) W. Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", in H. Arendt, ed., *Illuminations*, New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- (123) *Ibid.*, 243.
- (124) Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of Sign", 103.
- (125) *Ibid.*, 185.
- (126) Mukerji, "From Graven Images."
- (127) D. Geary, "Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics," in Appadurai, ed., *The Social Life of Things*.
- (128) W. M. Reddy, "The Structure of a Cultural Crisis: Thinking about Cloth in France Before and After the Revolution", in Appadurai, ed., *The Social Life of Things*.
- (129) Graburn, "Ethnic and Tourist Arts".
- (130) A. Gell, "Newcomers to the World of Goods: Consumption among the Muria Gonds," in Appadurai, ed., *The Social Life of Things*.
- (131) B. Benedict, *The Anthropology of World's Fairs: San Francisco's Panama Pacific International Exposition of 1915*, London: Scholar Press, 1983.
- C. Breckenridge, *The Subject of Objects: The Making of a Colonial High Culture*, unpublished paper, 1984.
- (132) Baudrillard, *Le Systeme des Objects; For a Critique of the Political Economy of the Sign;*"

Stewart, "On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection."

(133) M. Weber, *"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"*, T. Parsons, trans., New York., Charles Scribner's Sons, 1958;

Sombart "Luxury and Capitalism;

Nef, "Cultural Foundations of Industrial Civilizations";

Braudel, "The Wheels of Commerce";

R.S. Lopez, *"The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950- 1350"*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971;

J. Thirsk, *Economic Policy and Projects*, Oxford: Clarendon Press, 1978.

(134) Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of Sign";

Bourdieu, "Distinction";

Douglas and Isherwood, "The World of the Goods;

Mukerji, "From Graven Images;

Sahlins, "Culture and Practical Reason".

(135) R. Collins, *"The Credential Society"*, New York: Academic Press, 1979;

P. Dimaggio, "Cultural Entrepreneurship in Nineteenth Century Boston: The Creation of an Organizational Base for High Culture in America", *Media, Culture & Society*, 1982, 4 (1), 33-50;

T.T.J. Lears, *"No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880 – 1920"*, New York: Pantheon Books, 1981;

G. Marcus, "Spending: The Hunts, Silver and Dynastic Families in America," *European Journal of Sociology*, 1985, 26 (2), 224- 59;

M. Schudson, *"Advertising, the Uneasy Persuasion: Its Dubious Impact on American Society"*, New York: Basic Books, 1984.

(136) انظر على سبيل المثال:

F.G.Adams and J.R.Behrman, "Commodity Exports and Economic Development", Lexington, MA: Lexington Books, 1982.



- (137) C. Nappi, *"Commodity Market Controls: A Historical Review,"* Lexington, MA: Lexington Books, 1979.
- (138) E.J.Dies, *"The Wheat Pit"*, Chicago: Argyle Press, 1925;  
*"The Plunger: A tale of the Wheat Pit"*, New York: Covici
- (139) Marcus, *"Spending"*.
- (140) G.W.Azoy, *"Buzkash, Game and Power in Afghanistan,"* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- (141) M.J. Powers, *"Getting Started in Commodity Futures Trading"*, Columbia: Investor Publications, 1983, 47.
- (142) Baudrillard, *"For a Critique of the Political Economy of Sign"*.
- (143) P. Worsley, *"The Trumpet Shall Sound: A Study of the "Cargo" Cults in Melanesia,* London: MacGibbon & Kee, 1957.
- (144) G. Cochrane, *"Big Men and Cargo Cults"*, Oxford: Clarendon, 1970.
- (145) Taussig, *"The Devil and Commodity Fetishism in South America"*.
- (146) Collins, *"The Credential Society"*.
- (147) Bourdieu, *"Distinction"*.
- (148) Schudson, *"Advertising the Uneasy Persuasion"*.
- (149) D. Hobdige, *"Travelling Light: One Route into Material Culture,"* RAIN (Royal Anthropological Institute News), 1981, 59, 11-13; Bourdieu, *"Distinction"*



## الفصل الثانى

### كيف تصنع التواريخ الجغرافيا الاتشار والسياق من منظور عالمى

#### التدفقات الثقافية العالمية.

تتحرك "الأشياء" الثقافية الآن، بما فى ذلك الصور الذهنية واللغات وتصنيفات الشعر، عبر الحدود الإقليمية والدولية أسرع من ذى قبل. هذا التسارع ناتج عن سرعة وانتشار الإنترنت والنمو النسبى المراكز فى مجالات السفر، ووسائط الاتصال العابرة للثقافات، والإعلان فى العالم. قوة المؤسسات العالمية فى زيادة مصادر جوانب كثيرة من أنشطتها، من التصنيع والتوزيع إلى الإعلان والتجارة، تعنى أن قوة رأس المال العالمى تتضاعف الآن عن طريق الربط النفعى بين المصطلحات الثقافية والرموز ومراكز العمالة والتوجهات نحو الربح والمخاطرة. قضية المخاطرة فى الحقبة الحالية للتمويل المالى سيتم تناولها فى الجزء الثالث على أية حال؛ ولكن يضاف إلى ذلك أن هذه الحركة المتفجرة والمتقلبة فى السلع والمواضع والمعلومات تأتى متسقة مع زيادة التدفقات فى كل من السياسات الثقافية الواضحة فى أقوى صورها فى خطاب حقوق الإنسان، وفى اللغات الجديدة لكل من الإسلام والمسيحية الراديكاليين، وخطاب نشطاء المجتمع المدنى، الذين يريدون تعزيز أفكارهم ورؤاهم عن الإنصاف والمساواة والاستحقاقات والمواطنة العالمية، كما سنرى فى الدراسات المفصلة للنشاطية الحضارية فى العالم فى الجزء الثانى من هذا الكتاب؛ على أن محركات التحديث تظل

ملمحا رئيسيا للتدفقات الثقافية العالمية. الآن، تتنافس المؤسسات العالمية على أسواق مثل التكنولوجيا الحيوية والإعلام الرقمي ومياه الشرب والطاقة والاعتمادات والمستقات المالية (كما نعرفها الآن)، وغيرها من أسواق السلع التي كانت موجودة من قبل، ولكن بشكل محدود.

في الوقت نفسه، ظهرت الأسواق غير الرسمية وغير القانونية في كل مكان لتربط بين المجتمعات والدول في أنحاء العالم. هذه الأسواق الجانبية، التي تتضمن التجارة فيها الأعضاء البشرية والسلاح والمعادن وأعمال الجنس - وهذه مجرد أمثلة - تستخدم امكانيات الإنترنت والهواتف الخلوية وغيرها من وسائل الاتصال التكنولوجية المتقدمة استخداما واسعا؛ كما تفيد تماما من الأساليب المتفاوتة في مراقبة وضبط الحدود القومية، وتدمير كثير من الاقتصادات الريفية، وفساد الدول في أجزاء كثيرة من العالم. مثل هذه الدوائر غير القانونية للسلع، في أفريقيا على سبيل المثال، هي التي تأتي باقتصادات بائسة إلى موانئ رئيسية ومحاور تجارية مهمة مثل روتردام، عن طريق الحركة العالمية للبضائع المألوفة مثل الثلاجات وأجهزة التكييف والسيارات وغيرها من السلع الاستهلاكية المعمرة. سوق الماس مكون من شبكات معقدة تربط المناجم بالجيش بوسطاء التقطيع والصقل والتسويق في الهند، إلى جانب تجار رئيسيين وصلات عرض في لندن وأنتويرب ونيويورك، والآن هي على صلة وثيقة بمظاهر وشواهد عنف اجتماعي شديد التطرف، في أماكن مثل سيراليون وجمهورية الكونغو وأنجولا<sup>(1)</sup>.

من المهم أن ندرك أن دوائر السلع المختلفة هذه، هي نفسها متصلة ببعضها البعض، وبالتالي فإن قدرة اللاعبين الماليين الدوليين على تحريك مبالغ هائلة إلكترونيا عبر الحدود، وخلق واستغلال أسواق مالية جديدة في أنحاء العالم، هذه القدرة أدت كذلك إلى ظهور تباينات جديدة في بعض مدن العالم الضخمة - *megacities*، كما

كانت وراء الانهيارات المالية العالمية الحديثة. هذه الاختلالات، وفي ذهنى مدن مثل مومباى وهونج كونج وساوپاولو، هى وقود لنمو طبقات مدينية دنيا واسعة، تغذى بدورها جماعات الجريمة العالمية الكبرى المتورطة فى أعمال التهريب التقليدية والتجارة عبر الحدود، وسياسات الإرهاب المدينى الجديدة، بدرجة ما؛ والنوع الأخير من الجريمة المسيسة، ترتكبه شبكات إجرامية خرجت من مومباى وموجودة الآن فى كراتشى ودبى وكتمندو وبانكوك وغيرها. هذه الشبكات تخلق جغرافيا جديدة تربط الخليج الفارسى بأجزاء مختلفة بجنوب شرق آسيا، وهى متورطة بشكل مباشر فى سياسات العنف فى كشمير وغيرها فى جنوب القارة، ومرتبطة بالعلاقات السلعية التى ذكرناها؛ كما أنها تمثل جزءا من البنية التحتية المالية لشبكات مثل "تنظيم القاعدة"، هذا التنظيم الذى نبت أصلا فى تربة المؤسسات الإنشائية المعولة لعائلة "بن لادن".

بدراسة وتحليل هذه الشبكات والسلاسل السلعية العديدة، نستنتج أن الأشكال الجديدة للانتشار والتداول، المتمثلة فى الأسواق المالية العالمية والأدوات والتنظيمات، تؤثر كذلك فى الرسمة - *capitalization* الكلية للسلاسل السلعية الأقدم، سواء القانونية أو غير القانونية، مثل تلك المتورطة فى تدفقات العمالة والمخدرات والسلاح والمعادن النفيسة. باختصار شديد، هذه الأشياء تتراكب مع أشياء أخرى أقدم منها فتحولها وتقويها. العولة تخلق علاقة أكثر قلبا والتباسا بين رأس المال المالى وغيره من أشكال رأس المال، كما تخلق علاقة أكثر خطرا بين التدفقات العالمية للسلع وسياسات الحرب والأمن والسلام فى كثير من المجتمعات.

العامل الرئيسى الآخر فى كل سلاسل تبادل السلع، التى تتراوح بين الأيسر والأكثر تعقيدا، هو ذلك النمو المتفجر فى الوسائل المتقدمة لتتبع وحفظ وتشارك المعلومات إلكترونيا سواء من جانب الدولة أو خصوصها؛ وبالنسبة للعالم ككل، فإن

تعتقد التدفقات الثقافية العالمية وتشابكها، له تأثير كبير وعميق على ما أطلقت عليه ذات يوم "إنتاج المحلية - *production of locality*"، وإنتاج "الذاتية المحلية - *local subjectivity*"<sup>(2)</sup>.

هذه التدفقات والشبكات تمزج النماذج الأقدم من التأقلم *acculturation* والاحتكاك الثقافي والاختلاط، حيث تأتي هي الأخرى بعناصر ومواد جديدة لبناء "الذاتية". تدفق حركة صور المعاناة في العالم مثلاً، يخلق جماعات اجتماعية حديثة تتعاطف وتتماهى مع أصحابها وتغضب لهم، عبر مسافات ثقافية كبيرة؛ فارتداء الحجاب في أوروبا على سبيل المثال، وهو نفسه أمر مختلف عليه في دول كثيرة من العالم الإسلامي، يصبح "نقطة انفجار" بالنسبة للتعليم والزى وسلطة الدولة في دول مثل فرنسا، التي كانت على مدى تاريخها "مرتاحة" مع رموز الهوية الدينية البسيطة المتعارف عليها.

انتشار خطاب حقوق الإنسان في قاموس السياسة منذ ميلاد الأمم المتحدة، مثال واضح آخر على التدفق العالمي المضطرد، ففي نصف القرن التالي لذلك أفرزت كل المجتمعات التي نعرفها، تقريباً، أفراداً وجماعات لديهم وعى جديد بوضعهم السياسى في إطار حقوق الإنسان؛ كما أن الأقليات من كل نوع، بمن في ذلك النساء والأطفال والمهاجرين واللاجئين والسجناء السياسيين وغيرهم من المواطنين الضعفاء، لديهم الآن القدرة على ممارسة ضغوط على الدولة لاحترام حقوقهم الإنسانية. هذه العملية لها أهمية خاصة في تاريخ الأثروبولوجيا، حيث إنها تنقل الواقع الاجتماعى للفوارق والتباينات الثقافية إلى عالم السياسة مباشرة، كما تربط التنوع الثقافى بالحقوق الإنسانية الأكثر أهمية وعمومية.

هذه العملية ليست حميدة تماماً ولا تخلو من خطر: ففي حالات كثيرة، يكون لما أسميه بـ "الأعداد الصغيرة"<sup>(3)</sup> القدرة على الضغط بمطالب سياسية أكبر بدعوى

الاختلاف الثقافي، وينتج عن هذه الضغوط تعبئة عرقية - قومية تسهم في تهيئة الظروف لإبادة جماعية. كذلك شهدت أوروبا كثيرا من ردود الفعل منذ أحداث العنف في يوغوسلافيا السابقة في أوائل التسعينيات، بما في ذلك ارتفاع الأصوات المطالبة بحق معارضة الهجرة في فرنسا والنمسا والسويد وألمانيا وإيطاليا؛ وقد تمكن مؤخرا "أندريه جنجرتش - *Andre Gingrich*" و"ماركوس بانكس - *Marcus Banks*"<sup>(4)</sup> في التوصل إلى شبه إجابة عن هذه المشكلة من وجهة نظر أنثروبولوجية. الانتشار العالمي لقيم حقوق الإنسان هو كذلك علامة على الأشكال والصيغ القانونية والشرعية المعقدة، المؤثرة الآن في العلاقة بين النظام والفوضى في كثير من المجتمعات التي تمر بتحولات سريعة.

باختصار، فقدت التدفقات الثقافية العالمية المواصفات الانتقائية والمعوقة التي كانت لها في مراحل كثيرة من التاريخ الإنساني، والتي كانت معظم المجتمعات أثناءها تستطيع أن تجد الوسائل التي تلائم بها النظم الخارجية للمعاني وتستوعبها داخل أطرها الكوزمولوجية الخاصة، وبالتالي تحدث تغيرا عن طريق المصادفة الجدلية.<sup>(5)</sup> التدفقات الثقافية اليوم، سواء أكانت دينية أو سياسية أو من إنتاج السوق، دخلت في تصنيع الذاتيات المحلية، وبذلك تغيرت آليات تصنيع المعنى والمواد التي تم معالجتها بواسطتها؛ وعليه فإن المواطنين الغربيين والمشرعين والكثير من الليبراليين يناقشون أفكارا حول حقوق اللاجئين تتعلق بالتعددية الثقافية والوطنية المزدوجة والحقوق الثقافية وغيرها - وكلها جديدة مثل الحوارات التي تستهدف التوفيق بينها. الفترة الحالية، من السبعينيات إلى الآن تقريبا، تتسم بالمثل بالتدفقات التي لا تقتصر على المادة الثقافية، بل تشمل كذلك الأشكال - *forms* الثقافية مثل الرواية والبالية والدستور السياسي والطلاق، وهذه مجرد أمثلة.

تدقق هذه الأشكال أو القوالب يؤثر في العمليات التاريخية العالمية الرئيسية مثل القومية،<sup>(6)</sup> كما أن تدفقها يؤثر اليوم كذلك في طبيعة المعرفة ذاتها مع تحرك ونحول

المجالات والأساليب وطرائق التفكير أثناء العملية. هناك أمثلة كثيرة على التدفقات العالمية للأشكال أو القوالب المعرفية المختلفة من بينها ألعاب الإنترنت في الصين، ونمو تجارة اليوم في المخزونات في أماكن مثل طوكيو وشانغهاي وغيرهما، وكتابة دساتير في مجتمعات كانت ملكية سابقا مثل نيبال، وشيوع أشكال ونماذج بصرية مثل المانجا - *Manga* اليابانية.

العلاقة بين أشكال الانتشار وانتشار الأشكال، مهمة جدا لفهم هذه التدفقات الثقافية. هناك أشكال أو قوالب مثل الروايات والأفلام السينمائية والصحف، تجد مسارات ودوائر انتشار مستقرة مثل تلك الموجودة في الدين والهجرة والتجارة، إلا أن هناك أشكالا ثقافية أخرى مثل البالية والرسوم المتحركة وتصوير الأزياء والنشاطية السياسية، تخلق دوائر انتشار لها لم تكن موجودة من قبل. وهكذا، فإن القرن الواحد والعشرين يشهد توترات جديدة بين القوالب والأشكال الثقافية المنتشرة بالفعل، وتلك الناشئة، والدوائر أو الشبكات التي تدخل فيها الثقافة بدرجة ما، والتي تشكل وتغطي مسارات الانتشار المختلفة. هذه البنية المزدوجة للأشكال والقوالب الثقافية العالمية، تفرز كذلك ما يمكن أن نعتبره بمثابة "مطبات صناعية" أو عقبات في طريق الكثير من التدفقات الثقافية. الدولة الصينية، على سبيل المثال، حريصة على ضبط وتقييد الإنترنت استنادا إلى حقها في ضبط وتقييد المعلومات وفرض الأخلاقية الاجتماعية، تماما مثلما يستخدم أعضاء حركة فالون جونغ - *Falun Gong* الأساليب العالمية للاحتجاج والاتصال لإضعاف شرعية الدولة الصينية. كذلك يستخدم النشطاء في مجال الإسكان كامل قوة حلفائهم والدوائر العالمية المناصرة لهم لإعاقة قدرة الحكومات والمحليات على إزاحة سكان الأحياء الفقيرة والعشوائيات، وهو موضوع سيتم تناوله بالتفصيل في سياق الهند في الجزء الثاني. المدافعون عن حقوق المرأة، في سياق يومي مع من يستخدمون الدوائر الثقافية العالمية لمناقشة وتقنين



وجهات نظرهم في سياسات النوع، باسم قيمة الاختلاف الثقافي. وهكذا، تنطوى هذه التدفقات الثقافية على تناقض لافت، حيث إنها تخلق بعض العقبات التي تقيد حركتها، وفي الوقت نفسه تسهل لنفسها، على نحو غريب، عملية عبور الحدود الثقافية. بإيجاز شديد أقول: حيث إننى أعرف أن هناك باستمرار تدفقا وتبادلا واختلاطا عبر الحدود الاجتماعية، في التاريخ الإنسانى، فإننى أتناول المدى الطويل - *longue durée* بجدية بالغة. كون القوى المحركة نفسها هى التى تنتج تدفقات ثقافية مختلفة، كما تنتج نفس العقبات والمطبات والحفر التى تعترض حرية حركتها، يمثل تطورا بالغ الأهمية، وجديدا، فى فهمنا للتدفقات الثقافية فى عصر العولمة؛ كما ينبغى أيضا أن يكون مدعاة لإراحة وتهذئة القلقين، خشية أن تفرز التدفقات العالمية نظاما ثقافيا بسيطا متجانسا يغطى الكرة الأرضية.

### بعض الإشكاليات المنهجية.

لبعض الوقت، ظل علماء الاجتماع والمتخصصون فى دراسات المناطق يتساءلون أمام مشكلة رئيسية، وهى كيف يمكن لنا أن نقارن بين الأشياء الاجتماعية فى عالم تبدو فيه متصلة ومترابطة ببعضها الآخر، سواء أكانت هذه الأشياء دولا أو أفكارا أو تكنولوجيات أو اقتصادات. الفكرة الكلاسيكية عن المقارنة، فى مجالات مختلفة، مثل الأدب المقارن واللغويات والأنثروبولوجيا تستند إلى مفهوم أن الأشياء التى نقارن بينها مغايرة، وعليه تبقى المقارنة بعيدة الاتصالية - *connectivity*. حتى فى مجالات مثل الأنثروبولوجيا والبيولوجيا التطورية، باهتمامها بأبوة أنماط مثل القرابة أو اللغة، فإن استراتيجية الترجمة تعاملت مع الأشياء بغرض المقارنة، كما لو كانت هذه الأشياء منفصلة أو داخل قوالب متميزة؛ والواقع أن المقارنة كانت مرشدا لدراسة التاريخ وسلسلة النسب بدلا من العكس.

أود هنا أن أطرح فكرة مفادها أن علينا أن نميز مشكلة الانتشار عن مشكلة الاتصالية، وأن ننظر إلى المراحل المختلفة باعتبارها تتصف بمستويات مختلفة من الانتشار؛ فعلى سبيل المثال، يمكن أن يكون هناك مراحل أو أطر تتسم بمستوى عال من الاتصالية دون أن يكون لها مستوى عال من الانتشار، مثلما في حالة انتقال البوذية من الهند إلى مناطق كثيرة من آسيا في الألفية الأولى من المسيحية. اليوم، نجد أنفسنا عند الطرف الآخر من الطيف: فنحن نعيش في عالم، كلاهما فيه عند مستويات مرتفعة جدا. كثير من المجتمعات المتخلفة تكنولوجيا والمعزولة جغرافيا، هي مجتمعات محدودة فيما يتعلق بالاتصالية والانتشار؛ على أن هناك مجتمعات مثل تركيا المعاصرة وألمانيا بالرغم من مستوى الانتشار الواسع للعمال الأتراك الوافدين إلى ومن ألمانيا، لا يظهر عليها أى زيادة ملحوظة في الاتصالية. سياسات القيمة التي عرضنا لها في الفصل الأول، تناقش بالأساس مشكلة الانتشار بالنسبة للمعرفة في الحياة الاجتماعية للأشياء، والواقع أن سياسات القيمة يمكن أن تعتبر منبثقة عن الاحتكاك بين الانتشار والاتصالية والخلاف بينهما في الحياة الاجتماعية للأشياء، وهو ما يعقد مشكلة المقارنة عبر أنظمة القيمة.

عند التفكير في دراسات المناطق، لابد أن يكون مفهوما لدينا أن التواريخ هي التي تصنع الجغرافيات وليس العكس، كما ينبغي أن ننأى بأنفسنا عن فكرة أن هناك حيزا من الفضاء الطبيعي يكتب عليه التاريخ قصته. على عكس ذلك، العوامل التاريخية والمؤسسات واللاعبون والقوى المختلفة هي التي تبصنع الجغرافيا؛ وهناك بالطبع جغرافيات تجارية وجغرافيات أمم وجغرافيات دين وجغرافيات بيئية وأى عدد من الجغرافيات، إلا أن كلا منها يتم إنتاجه تاريخيا. هي جغرافيات لم تكن موجودة مسبقا لكي يعمل الناس فيها أو بدونها؛ وإدراك وفهم التواريخ باعتبارها منتج للجغرافيات، يعد باستيعاب أفضل للمعرفة التي يتم إنتاجها في الإنسانيات

والعلوم الاجتماعية و(حتى) العلوم الطبيعية، عن الطريقة التى تنشأ بها الأقاليم والمناطق وحتى الحضارات نتيجة عمل البشر. هذه النشأة تتضمن ما سبق أن أطلقت عليه "عمل الخيال"<sup>(7)</sup>، الذى يقوم به الناس وهم يكافحون لزيادة فرص بقائهم وتحسين آفاق قدراتهم وزيادة ثرواتهم وأمنهم. على مر التاريخ، كانت هذه الأنشطة، التى ليست بأى حال من الأحوال من نتاج الحداثة وحدها، هى التى ترسم ملامح ما أسميه بـ "إنتاج المحلية": أثناء ممارسة البشر قدراتهم الاجتماعية والفنية والإبداعية، بما فى ذلك القدرة على ممارسة العنف والحرب والأنانية البيئية، فلأنهم - بالمعنى الحرفى للكلمة - يتجون البيئات التى يعملون فيها، بما فى ذلك الطبيعة البيولوجية والفزيقية لتلك البيئات. فكرة أن التواريخ هى التى تصنع الجغرافيات، التى بدورها بالطبع تشكل ما يحدث للعوامل التاريخية، هذه الفكرة صحيحة وتصدق على كل المستويات، بما فى ذلك مستوى المدينة (انظر الجزء الثانى من هذا الكتاب). فى حقول عدة، العلاقة بين الانتشار والمقارنة والاتصالية تكشف عن توتر داخلى بين أساليب التناول البنيوية التى تؤكد على المقارنة، وتلك التى يمكن أن نطلق عليها "أساليب التناول التاريخية" التى تؤكد على الاتصالية؛ من هنا يكون السؤال هو ما إذا كنا نستطيع أن نبنى منهجا لا يتطلب الاختيار بين تأكيد المقارنة وتأكيد الاتصالية، وللإجابة عن هذا التساؤل، علينا أن نعود إلى العلاقة بين "انتشار الأشكال وأشكال الانتشار".

### انتشار الأشكال

أقصد بـ "الأشكال - Forms" الإشارة إلى مجموعة من الظواهر التى تتضمن النماذج والأساليب الفنية والأنواع التى يمكن أن تكون "مسكونة" بأصوات ومحتويات ورسائل ومواد بعينها؛ ومن سوء الحظ أن اللغز الفلسفى فى فصل الشكل عن المضمون لا يمكن كشفه فى هذا الفصل من الكتاب؛ وباستخدام كلمة "الشكل -

*form*، أود فحسب، أن أضع قضية الانتشار العالمى على مستوى أكثر تجريدا نوعا ما. أحدث الأشكال التى سوف نناقشها على هذا النحو هى "شكل الأمة" و"شكل الرواية" اللتان كانت العلاقة بينهما مثار جدل قوى من قبل "بينيدكت أندرسون - *Benedict Anderson*"<sup>(8)</sup>، عندما أعاد تعريف القومية بربطها بالرأسمالية، والأمة والرواية، والقراءة والمواطنة والمجتمعات المتخيلة والمتأثرة، كما كانت هناك تساؤلات إضافية عن كيفية انتشار شكل الرواية، وكيف تغير فى طريقه مع الأشكال (القوالب) والأجناس الأدبية الأخرى. انتشار شكل الأمة كان مادة دراسة أقل اتساعا، إلا أن "هومى بابا - *Homi Bhabha*"<sup>(9)</sup>، و"بنجامين لى - *Benjamin Lee*"<sup>(10)</sup>، وعددا قليلا آخر أوضحوا كيف أنه أيضا (انتشار شكل الأمة) يتحرك ويشغل مواقع محلية بصور متشابكة. مناقشة "الأمة الحميمة - *intimate nation*"، فى الفصل الخامس يصور لنا التساكن المعقد بين شكلين للأمة المتخيلة فى نفس الفضاء التاريخى والجغرافى؛ وبالمثل، يصور لنا تحليل العنف المفرط فى الفصل الرابع كيف يمكن أن تنتج الأشكال (القوالب) السياسية والطبية أشكالا وأنماطا غير متوقعة من الجراحة السياسية. بأسلوب أكثر تفاؤلا، الطريقة التى اتبعها "غاندى" للجمع بين عوامل النسب العميقة للعنف الملكى ونشر أفكار الحب والتسامح والعصيان المدنى الحديثة، هذه الطريقة تصور الأساليب غير المتوقعة التى يمكن أن يُنشَط ويُحيى بها الانتشار عملية تهجين الأشكال التى قد تبدو متماثلة. فكرة الأمة، كذلك، تنتشر جزئيا بسبب إنتاج جماهير جديدة للقراءة وأشكال جديدة للكتابة والنشر. العبارة الدستورية الأمريكية العظيمة "نحن الشعب - *We, The People*"، كما يشير "بونى هونيج - *Bonnie Honig*"<sup>(11)</sup> و"جاي فليجلمان - *Jay Filegelman*"<sup>(12)</sup> من بين آخرين، هذه العبارة ليست مجرد عبارة أدائية فحسب، وإنما كذلك محرك انتشار متخيلات محلية أخرى عن الهوية الجمعية والمشروعات الديمقراطية. أمثلة الأمة والسر، تذكرة مفيدة بأن الأشكال والأنماط المختلفة تنتشر عبر مسارات وتولد تفسيرات متنوعة وتنتج

جغرافيات مختلفة وغير متكافئة. هناك روايات بدون أمم، وأمم بدون روايات، وعليه فالعولمة ليست مشروعاً كلياً أو شاملاً يستولى على جميع الجغرافيات بنفس الدرجة من القوة؛ والحقيقة أن انتشار الأشكال ينتج تجارب نوعية جديدة ومتميزة، الكثير منها مجبر على التعايش في ائتلاف غير متكافئ وليس سهلاً. أحد الدروس التي نخرج بها هنا، هو أننا في حاجة إلى أن نتحرك بحسب نحو ما هو أبعد من النماذج القائمة للتمازج والهجنة والانصهار والتوفيقية وغيرها، التي كانت دائماً موجودة بوفرة على مستوى المضمون. بدلاً من ذلك، نحن في حاجة إلى سبر أغوار تعايش أشكال مثل الرواية والأمة، لأنها تنتج بالفعل أطراً جديدة من خلال تأثيرهما المتبادل.

كخطوة أولى لتفادي لغز المحلى والعالمى الذى يواجهه معظم العلماء، ربما يكون علينا القبول بأن العالمى ليس مجرد موضع أو مكان اتفاقى لاندماج أو اضطراب العناصر العالمية المنتشرة. العالمى هو موقع عمليات التحويل المتبادلة للأشكال المنتشرة مثل الأمة والرواية. مثل هذه التحولات تحدث عادة من خلال ما سبق أن أطلقت عليه "عمل الخيال" الذى ينتج المحلية. فى كتابى "العولمة على اتساعها" الصادر فى ١٩٩٦، أكدت على أن "المحلى" ليس مجرد رقعة مقلوبة من قماش القنب (canvas) تمت كتابة "العالمى" عليها، وإنما المحلى نفسه كان نتاج جهد متواصل. اليوم، من السهل نسبياً أن نقبل هذا الجدل أو أن نتفق معه، أو حتى أن نأخذ على علاقته، إلا أننا أود أن أضيف أن هذا الجهد وهذا القبول هى قبل كل شئ أمر يتعلق بالأشكال والأساليب والمصطلحات، أكثر مما هى قصص أو نظريات أو أجساد أو كتب موجودة. وهكذا فإن شكل أو قالب الأمة يمثل عنصر انتشار أكثر حيوية وأهمية من أى أيديولوجية قومية. شكل أو قالب الرواية أكثر أهمية من أى مؤلف أو أى من تنوعات هذا الجنس الأدبى. فكرة "الشعب" أكثر أهمية من أى أيديولوجية شعبية. فكرة وثيقة قانونية تأسيسية لدولة قومية تفوق أهمية أى دستور.

أخيراً، "عمل الخيال" وانتشار الأشكال ينتج محليات، ليس عن طريق تهجين المحتوى أو الفن أو الأيديولوجية أو التكنولوجيا، ولكن عبر التفاوض والتوتر المتبادل بين كل منها. هذا التفاوض هو الذى يصنع الأوعية المعقدة التى تعزز تشكيل المضامين الفعلية للممارسة المحلية.

## أشكال الانتشار

فى الختام، دعنا ننظر إلى أشكال الانتشار. هذه الأشكال أو القوالب مرتبطة بالدوائر التى تحدث من خلالها وسرعة حدوثها ومجاله.

ليست كل الأشياء تتحرك عبر الدوائر نفسها، فالبشر يتقلون فى قوارب وسفن وقطارات وسيارات، والصور والكلمات والأفكار تتحرك عبر دوائر أخرى متنوعة تضم الآن ممرات إلكترونية متنوعة، والدم ينتشر عبر دورات معينة، والنقود عبر غيرها، والأسلحة والمخدرات والأمراض من خلال أخرى. كذلك فإن السرعة خاصية تدخل فى تشكيل انتشار القوالب المختلفة، وفى الوقت نفسه عنصر من عناصر هذه القوالب. غزو العراق فى ٢٠٠٣ على سبيل المثال يكشف بوضوح عن السرعات المختلفة التى كان ينتقل بها عدد كبير من الرسائل والمواد والقوات البشرية بالإضافة إلى تقارير وسائل الإعلام.

المجال المكانى ملمح تكوينى آخر فى عملية الانتشار. الأشكال (القوالب) المبنية عبر وسائط لغوية هى أجناس تحدث تأثيراً على أرضيات بعينها، ومن هنا فإن إدراكنا أن للانتشار نفسه خواص "تكوينية"، وبالتحديد متعلقة بالزمان والمكان والمجال، هذا الإدراك يجعلنى أعدل جدلى السابق بأن العلاقات غير المتكافئة بين مجموعة من "النطاقات" - استخدمت مصطلح "النطاقات العرقية"، هى التى أنتجت هذه الفواصل والفوارق فى الاقتصاد الثقافى العالمى؛ واليوم أود أن أجعل هذه

الفكرة أكثر ديناميكية بأن أقول إن "المطبات" والعوائق والفواصل والفوارق كلها نتاج مجموعة مختلفة من الدوائر والمجالات والسرعات المختلفة التي تميز انتشار العناصر الثقافية. هذه الفكرة توضحها لنا بعض الأمثلة من آسيا: لماذا لا يوجد تفاعل كبير بين صناعة الفيلم السينمائي في "هونغ كونج" و"مومباي" من ناحية الشبكة والشخصيات والسرديات والتمويل والإنتاج والتوزيع؟ صحيح أن صناعة السينما في "مومباي"، في العقود القليلة الأخيرة، أدرجوا هونغ كونج وسنغافورة وعددا من المواقع الأخرى في أفلامهم، ولكن جزءا من السبب كان لتقليل تكاليف الإنتاج (بالنسبة للتصوير في مواقع مثل لندن ونيويورك مثلا)، والجزء الآخر هو أن صناعة السينما الهنود (وخاصة سينما ولاية تاميل نادو ومركزها مدراس) مفتونون بالثقافات الاستهلاكية الخاصة في شرق آسيا. إلا أن العكس ليس صحيحا: فصناعات السينما الآسيوية الكبرى الأخرى مثل الصينية واليابانية لا تتجه جنوبا صوب الهند لإثراء أفكارها بما هو حديث؛ والسؤال: ولم لا؟ كم مواطنا صينيا من البر الرئيسي شاهد مسلسلا هنديا؟ كم هنديا شاهد واستمتع بفيلم صيني من البر الرئيسي للصين؟ كم مثقفا هنديا يستطيع مناقشة علاقة الهند بكوريا الشمالية مع أى سلطة؟ هل تساءل مثقفو الهند العلمانيون لم تتعامل الصين الشيوعية بكل تلك الغلظة مع الأقليات الدينية بها؟ تلك كلها أسئلة حول المطبات والعوائق والتداخلات في ما يمكن أن يعتبر، وعلى عكس ما هو، مهرجان تفاعل ومشاركة بين الهند والصين. بشكل عام، من الإنصاف أن نقول إن أى حركة تجارية سريعة وكثيفة، ترجع إلى قوة سوق السلع والخدمات، وإلى رأس المال وتدفقاته وإلى نشاطات الإنتاج، وحيث تكون الحركة ضعيفة يكون ذلك في الغالب الأعم بسبب انحيازات وأهواء ثقافية أو سياسات رسمية مختلفة. كل ما هو حديث ينشأ من التوتر بين الحركة الكثيفة، ونقيضها، في التجارة. بعبارة أخرى، بينما من الصحيح أن التواريخ تصنع الجغرافيات، فإن شكل وقالب وقدرة هذه الجغرافيات على البقاء، كلها عرضة للعقبات والعوائق التي تعترض طريق التجارة.

لكى نفهم كيف يتم إنتاج "الغيرية - *alterity*"<sup>(\*)</sup> فى عالم معولم، لابد من أن نضع فى اعتبارنا كلا من انتشار الأشكال أو القوالب وهو ما أكدته، وأشكال أو قوالب ذلك الانتشار. أعتقد أن ما نحتاجه فى الواقع هو نظرية تقييم علاقة سببية منطقية بين أشكال الانتشار وانتشار الأشكال، ومثل هذه النظرية من شأنه أن يفيدنا عن سبب تحرك الجماعات بسرعة أقل من سرعة AK-47s مثلاً، ولماذا الديمقراطية، على المستوى العالمى، أكثر احتراماً من الرئاسة الأمريكية.

لمواجهة تحدى المقارنة فى سياق يتميز بدرجات عالية من الاتصالية والانتشار، وهو ما أعتقد أنه يميز عصر العولمة الذى نعيشه، نحن فى حاجة إلى فهم المزيد عن الأساليب التى تخلق بها "أشكال الانتشار" و"انتشار الأشكال"، الظروف لإنتاج المحلية - *locality*. تؤكد على المحلية، لأن فى هذه المحلية تستقر فى النهاية كل أرشيفاتنا المهمة. المحليات - *localities*، فى هذا العالم، وفى هذا النقاش - هى مفاوضات مؤقتة بين أشكال أو قوالب انتشار عالمية مختلفة، وهى ليست شواهد تابعة لما هو عالمى، المحليات هى الدليل الرئيسى على حقيقة وجوده.

---

(\*) أن يكون الشيء غير الآخر، أو مغايراً له. (المترجم)



## هوامش الفصل الثاني

- (1) F. De Boek, "Garimpeiro Worlds: Digging, Dying and 'Hunting' for Diamonds in Angola", *Review of African Political Economy*, 2001, 28 (90), 549-62; C. Nordstrom, "Global Outlaws: Crime, Money and Power in the Contemporary World", Berkeley: University of California Press, 2007.
- (2) Appadurai, "Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- (3) Appadurai, "Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger", Durham: Duke University Press, 2006.
- (4) A. Gingrich and M. Banks, eds., "Neo-Nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology", London: Berghahn Books, 2006.
- (5) M.D. Sahlins, "Islands of History", Chicago: University of Chicago Press.
- (6) B. Anderson, "Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism", London: Verso, 1991 (1983); "The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World", New York: Verso, 1988.
- (7) Appadurai, "Modernity at Large".
- (8) Anderson, "Imagined Communities".
- (9) H.K. Bhabha, "Nation and Narration", New York: Routledge, 1990.
- (10) B. Lee, "Peoples and Publics", *Public Culture*, 1998, 10 (2), 371- 94.
- (11) B. Honig, "Declaration of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *American Political Science Review*, 1991, 85 (1), 97- 113.
- (12) J. Fliegelman, "Declaring Independence: Jefferson, Natural Language and the Culture of Performance", Stanford: Stanford University Press, 1993, ch.3.



## الفصل الثالث

### أخلاقية الرفض

#### النسب المزدوج لمبدأ اللاعنف في الهند

يبدأ هذا الفصل ويتهى بأفكار وتأملات عن الهند وعن مكان مبادئ "غاندى - Ghandi" عن "اللاعنف"، كشكل من أشكال الفعل السياسى، وكما يعتبر "غاندى" من أعظم من مزجوا الأفكار الهندوسية القديمة بالأفكار الغربية الحديثة، لصنع رؤية فريدة وفذة لللاعنف والاحتجاج السياسى والتعبئة الأخلاقية، فهو كذلك نموذج متميز للتفاعل بين انتشار الأشكال السياسية وأوجه شبه كثيرة فى الممارسات الثقافية التقليدية والحديثة، وهنا يتطلب الأمر منا أن نكون مدركين جيدا للتوتر الكائن بين أشكال الانتشار وانتشار الأشكال. (انظر الفصل الثانى). هناك كم كبير من الأعمال التى تناولت "غاندى" ومكانه فى دراسات اللاعنف، إلا أن أحد الأسئلة الكثيرة التى مازالت مطروحة عن فكره وفعله، هو ذلك الذى يخص الصلة بين العنف واللاعنف فى سياسته؛ وعليه فإن الجدل الذى يطرحه هذا الفصل هو أن الأفكار والممارسات "الغاندية" مزدوجة النسب. فرع من هذا النسب يتصل بالأفكار الهندوسية عن الزهد والاجتناب والتعفف، وبشكل عام مع تقاليد التقشف والتنسك المستندة إلى القيم الأخلاقية والقدرات الخاصة المرتبطة بكبح شهوات الجسد؛ أما الفرع الثانى من هذا النسب فله علاقة مختلفة بعالم الحواس والنشاط الجنىس والقوة، ويعتمد على أفكار عن القرابة والتضحية والبسالة القتالية، وهذا التقليد الأخير ليس مشغولا على نحو خاص بإحداث ضرر للحياة الحسية، ويستمد مبادئه الأخلاقية من

المنطق القتالي للتضحية والحرب في الفكر الهندوسي. هذان النسبان نفسيهما يعتريهما الالتباس وعدم الوضوح في تراث الزهد القتالي في الهند؛ وعليه سوف يستكشف هذا الفصل أيضا هذا الضرب من الزهد كمصدر حي للمغالاة في التدين أو التدين "القتالي" في الهند اليوم.

### اللاعنف، كشكل من أشكال الفعل

ربما تصلح أفكار وتأملات "هانا آرنت - *Hannah Arendt*"<sup>(1)</sup> عن الفرق بين "الفعل" والسلوك كبداية للتفكير في النسب المزدوج لسياسة اللاعننف عند "غاندى". الفعل، بالنسبة للبشر الذين تعتبرهم "آرنت"، وخدمهم، القادرين على القيام به، يعنى بدء شىء جديد في العالم. الفعل عندها هو الملمح المميز للنشاط الإنسانى، وهو عام بالضرورة حيث إنه يتطلب مشاركة مع بشر آخرين، وليس مع الطبيعة أو مع آلات فقط.

وعليه دعنا نسأل ما إذا كان اللاعننف أسلوب فعل، وإذا كان ذلك كذلك، فما الذى يبدأه في العالم؟ هذا التساؤل يجعلنا نفكر في ما إذا كان العنف واللاعنف أنشطة من نفس النمط، وبالتالي مرتبطين ببعضهما بالتبادل أو بالتقابل، أو ما إذا كان من الأفضل التفكير فيهما باعتبارهما متصلين عبر ارتباطهما المشترك بنشاط أو موقف ثالث مثل إنتاج النظام أو المحافظة على السلام؛ وفي نهاية هذا الفصل سوف أطرح فكرة أن البديل الثانى يقدم لنا أسلوبا أكثر جدوى لفهم العلاقة بين العنف واللاعنف كأشكال تاريخية للفعل السياسى.

### اللاعنف والامتناع

يمكن اعتبار اللاعننف شكلا من أشكال الفعل، حيث إنه صيغة امتناع وتعفف، وبينما يتم الربط بين الصيغة الغاندية لمبدأ "الأهimsا - *ahimsa*" (اللاعنف)

بالمشروع النشاط للقوة الصادقة والتسامح الفاعل والحب السياسى، فإن العنف مرتبط  
كذلك ارتباطا مباشرا باهتمامه العام بالاجتناب والامتناع والتعفف<sup>(2)</sup>، وهكذا، هو  
شكل من أشكال الزهد الدنيوى؛ كذلك فإن الأمر يستحق أن نتوقف قليلا عند  
"الامتناع" كشكل من أشكال الفعل، لأنه فعل من نوع خاص يتميز باجتناب أشكال  
أخرى ممكنة.

لفهم العلاقة بين الامتناع والفعل، يجدر بنا أن نفكر مرة أخرى في تعاليم  
الـ "باجا فادجيتا - Bhagavad Gita" المعروفة عن الفعل - action، والنبد -  
renunciation والتعلق - attachment؛ ودون القيام بتأويل أفكار الـ "جيتا -  
Gita" عن هذه التعاليم، لابد من الإشارة إلى أن نصيحة "كريشنا - Krishna"  
الرئيسية لـ "أرجونا - Arjuna" كانت أن يعمل (أو أن "يفعل" - act) بروح  
الامتناع، أما "الفعل" المقصود هنا فهو الفعل العنيف، والواضح هنا أن "كريشنا" لم  
يكن مع الامتناع عنه؛ إلا أننا مع المزيد من التدقيق سنجد أن ما يوصى به كريشنا هو  
فعل الامتناع، والامتناع المقصود نجد وصفا له بلغة الانفصال عن ثمار الفعل (فالـ -  
phala)، أو عن نتائجه أو عواقبه، كما هو شائع في ترجمات كثيرة؛ والحقيقة أن نصيحة  
"كريشنا" لـ "أرجونا" تستند إلى فلسفة للفعل تميز بين الآثار والنتائج والعواقب  
والمكافآت (الإثابة). مبدأ الامتناع الأخلاقى هذا، هو أساس نصيحة "كريشنا"، وهو  
يستحق أن نوليّه قدرا من الاهتمام بسبب ما يلقيه من ضوء على فهم "غاندى"  
للامتناع والانفصال السياسى.

يعتمد الفهم العام لمبدأ "الانفصال - detachment" في الـ "جيتا" على  
الترجمة عن اللغة الأصلية للنص، التى تجنح إلى دمج الآثار والنتائج والمكافآت  
(الإثابة) في مفهوم عام هو العواقب، وربما يكون من المفيد التمييز بين هذه العناصر  
الدلالية واعتبار رسالة "كريشنا" عن الفعل العنيف مبدأ للآثار، وبهذا المعنى يكون

مبدأً پراجماتيا وليس أخلاقيا. "كريشنا" يحث "أرجونا" على أن يعتبر واجبه (كمقاتل) ناسخا لوخر ضميره كشخص مرتبط بصلة قرابة، وذلك لأن "الأثر" المرغوب فيه هو الانتصار، و"انفصاله" عن آثار نجاحه (موت قريبه) يتطلب التزاما بالنتائج وهي تحديد الانتصار في الحرب، الذي هو الواجب الدارمي<sup>(\*)</sup> - *dharmaic task* للمقاتل. من وجهة النظر هذه، كان "غاندى" ملتزما بنتائج أساليبه في اللاعنف وخلصا لها (سنعود إليها بعد قليل)، ويشكل أساسى لكى يصبح من المستحيل على البريطانيين أن يفرضوا سيطرتهم (كسلطة وكقوة قهرية في الوقت نفسه) على الهنود في الهند. لتحقيق هذه النتيجة استحضّر "غاندى" كل فضائل الانفصال الجسدى والامتناع والتخلّى والزهد والقدرة على تحمل الآلام الجسدية من القوات البريطانية. الألم في هذا المبدأ الأخلاقى أثر من آثار المقاومة، ولكنه في المحصلة النهائية انتصار معنوى على المحتل البريطانى. بهذا المعنى، العواقب هنا مقسمة إلى منظومتين، الأولى مرغوبة والثانية يتم تجاهلها أو تجاوزها. هذا التقسيم يصبح أكثر سهولة بواسطة ملمح آخر في أنطولوجيا الـ "جيتا" وهو مبدأ بنية المظهر: *Maya (appearance)*.

هذا الملمح الخاص في فلسفة الفعل مهم بشكل عام بالنسبة لمبدأ الـ "دارما - *dharma*" أو الفعل "الدارمى" في الهندوسية، حيث إنه يمثل الفعل باعتباره "ناجما أو ناشئا عن" وإجباريا، إلى جانب كونه مؤقتا وزائلا وغير ذى صلة بالموضوع، وذلك نتيجة كونه مقيدا تماما بعالم المظهر؛ وهنا من المهم الإشارة إلى أن التوجه العام لمعادلة الـ "مايا" بـ "الوهم" أو "العدم" بمعانيها الدارجة في اللغة الإنجليزية، سيكون مضللا؛ وربما يكون من الأفضل أن نفهم الـ "مايا - *Maya*" باعتبارها "بنية المظهر"، وهى مبدأ منظم بقواعده الخاصة عن الظل والجوهر، الواقع والحقيقة، الوجود والتمثيل.<sup>(3)</sup>

(\*) نسبة إلى الـ "دارما - *dharma*" (النظام الأخلاقى).

وهكذا فإن إحدى جدائل النسب التي تشكل، على الأقل، بعض جوانب اللاعنف عند "غاندى" كنشاط (أكثر مما هو مجرد قاعدة سلوك أو قيمة)، هى فكرة أن "الامتناع" عن الفعل، هو نفسه شكل من أشكال الفعل حتى وإن كان كلا من شكلى الفعل مقيدين بقدر متساو فى كونها جزءا من عالم المظهر. ولكن ما الذى، على وجه الدقة، يجعلنا نعتبر مثل هذا الامتناع شكلا من الفعل. وبالمعنى الذى تقصده "آرنت - Arendt"، ما الجديد الذى يبدأه الامتناع فى العالم مجددا؟

هنا نحن بحاجة لأن ننظر بمزيد من الدقة إلى الامتناع فى علاقته بـ التعفف والإحجام كأفعال تشكل الجوهر الأخلاقى لصور مختلفة من الزهد وبخاصة فى العالم الهندى القديم. الفكرة السائدة هى أن ما يتم تجنبه أو التخلّى عنه فى الـ "ahimsa" هو الفعل العنيف - وتحديدًا، الأفعال التى تلحق الضرر بالمخلوقات الأخرى - وهذا ليس فهما خطأ، وإن كان غير كاف. الفهم الهندى للامتناع، مثل تجنب إلحاق الضرر أو الأذى بالكائنات الحية الأخرى، هو جزء من مجموعة أساليب منظمة لوضع حدود أو قيود للتعلق الذى يعتقد أنه ارتباط مفرط بنتائج وثمار وعواقب حسية، إلا أن الامتناع يعتبر أيضا أسلوبا عمليا له آثاره القوية.

هكذا، تصبح لدينا الآن بدايات إجابة عن السؤال المطروح بشأن الجديد الذى يبدأه اللاعنف فى العالم باعتباره فعلا. اللاعنف يأتى إلى حيز الوجود بإمكانية الانفصال الدنيوى، أو بالانفصال عن العالم فى العالم. بموجب هذه الرؤية يأخذ اللاعنف فى التراث الهندوسى معناه من فلسفة خاصة بالوسائل والغايات وأنطولوجيا خاصة بالمظهر، وكذلك من مجموعة معقدة من الممارسات تكتنف عمل الزاهد والزهد كشكل من الـ "دارما"، مثل طبقة الـ "دارما" عند البراهميين - Brahmins. الامتناع، هو الفضاء النشط للحفاظ على التوتر بين الكينونة فى العالم ومن العالم، كما يصف "ماكس فيبر - Max Weber" روح الهندوسية الدارمية، على نحو ممتاز.<sup>(4)</sup>

من منظور آخر، إن كنا محقين في اعتبارنا فعل اللاعنف مرتبطا في السياق الهندوسى بفلسفة أشمل للامتناع تتعلق بالعنف، وكذلك بأشكال أخرى من الانغماس في الشئون الدنيوية، فإن ذلك يضعنا أمام مفارقة أخرى عن اللاعنف مثيرة للاهتمام، وهى علاقته بالتضحية.

## اللاعنف والتضحية

تبعا للظواهر، اللاعنف يتعارض مع التضحية التى يفترض أنها تتطلب شكلا من العنف سواء أكان ذلك مستمرا أو رمزيا. العنف المباشر الذى كان يميز التضحية الكلاسيكية في العالم الهندوسى تلاشى تدريجيا نتيجة لمبدأ الـ "أهمسا" الهندوسى، هو مبدأ الإبدال - *substitution* في الطقوس الهندوسية بقصد ضمان عدم الانتقاص من الحياة الحسية أو انتهاكها في التضحية<sup>(5)</sup>، وبالرغم من ذلك تبقى هناك درجة كبيرة من الغموض حول أهمية قرابين الحيوانات (الأضحيات) الفيدية في الهند المعاصرة.<sup>(6)</sup>

إلا أننا لا يمكن أن نفهم علاقة التناقض هذه بين اللاعنف والتضحية بمعناها الحرفي، في حال ما كان اللاعنف مرتبطا بعالم الامتناع والزهد الواسع في الهندوسية؛ كما أن التضحية، في نظر معظم التقديرات النظرية، تحدث في فضاء توتر يمثله قطبان: أحدهما هو التكلفة العنيفة للقربان (الأضحية)، والثانى هو التشارك المضاعف للهبه، أقصد تشارك الشخص المعطى والمتلقى والضحية.<sup>(7)</sup> بحسب المنطق الهندوسى، كانت التضحية هى الفعل الأدائى النموذجى للملكية، كما هو معبر عنه في فقه "الراجاسويا - *Rajasuya*"<sup>(8)</sup>؛ هنا، حيث تدخل التضحية الهندوسية منطقة من المعنى ليست جزءا من المنطق العام للتضحية.

هذا السياق الملكى جدير بالاستدعاء لأنه يعيد طرح سؤال لم نتطرق له بالمناقشة كثيرا منذ السبعينيات، عندما أقحم "لويس دومون - *Louis Dumont*"



رأيا جديدا في العلاقة بين النبذ والمرتبية، وبين النظام الملكي والبراهمىنى للأشياء.<sup>(9)</sup> ما لا يتم ذكره كثيرا في جدل "دومون"، هو ذلك التوتر الثلاثى الذى كشف عنه بين البراهمىنى والزاهد والملك، وهو الأمر الذى قام بتفسيره على نحو خاص الراحل "ريتشارد بوركهارت - *Richard Burghart*" في حالة "نيپال - *Nepal*".<sup>(10)</sup> كانت فكرة "دومون" الأصلية الناهية ترى أن الزاهد (أو الناسك) الهندى هو النموذج الأصلى القديم للفرد في مجتمع مختلف يتميز بالجماعية والمجتمعية، والذى أصبح يعرف بعد ذلك بـ "الطبقة - *caste*" في الهند الهندوسية. استخدم "بوركهارت" هذه الفكرة الناهية التى تضع الزاهد الهندوسى والملك والبراهمىنيين في وضع تعارض، بأن أوضح فيما بعد أنه كانت هناك في "نيپال"، حتى وقت قريب، مرتببات اجتماعية عدة، منظمة حول الملوك والبراهمىنيين والزهاد، ولا يمكن التحول بينها. هذا الإسهام، تعقيد داخلى رئيسى لأفكار "دومون" عن مرتبية مفردة (تقوم على مبدأ فريد، مبدأ الطهارة والنجاسة)، باعتبارها الأساس الأكيد للمجتمع الهندوسى. تنوع هذه المرتببات جزء في ما هو مستمر في تشكيل السلطة الأخلاقية لمنطق تراتبى بديل متاح لجماعات مهمشة في مرتبية واحدة.

في "لكنو - *Lucknow*" الحديثة على سبيل المثال، يتم نشر واستخدام الزهد الهندى بوعى بين المثقفين المنبوذين، ضد السلطة الأخلاقية للنظام البراهمىنى الاجتماعى.<sup>(11)</sup> في كل من هذه الحالات، نجد أن أحد الملامح المميزة التى تربط بين الزاهد والمقاتل هى القدرة على السعى وراء القوة والحصول عليها ونشرها وتعهده الأعمال القتالية التى تحتفى بها النصوص الدينية الهندوسية والتواريخ الأسطورية. في مقابل ذلك، وعلى النقيض منه، يوجد عالم البراهمانية والهندوسية التام، حيث يصبح الامتناع مرتبطا بالنباتية - *vegetarianism* والتبادل الاجتماعى المنظم وعقد اجتماعى يعتمد على تبادل الهبة وليس على الدراما الجماعية للتضحية الملكية.

الهدف من الإشارة إلى هذه المجالات في تاريخ الأنثروبولوجيا الهندية، هو توضيح أن هناك علاقة حميمة، وإن ليست مستوعبة تماماً، بين الملكية والرفاه والعنف والزهد في التاريخ الهندي؛ وهذه العلاقة لها جذورها العميقة في النموذج الهندوسى الباكى، ذلك النموذج الذى صنع رابطة داخلية بين الزهاد والملوك (وكلاهما سادة التضحية العنيفة)، فى تناقض مشترك مع "البراهمىنى - Brahmin" الذى يعرف عادة بكونه ذروة منطق الهبة؛ ولتبسيط المسألة يمكن أن نقول: بينما الـ "يوجنا - Yujna" هى نموذج الملك، فإن الـ "دانا - dana" هى نموذج البراهمىنى، بالرغم من أن هذه المراتب الأخلاقية تبادلية بطبيعة الحال. الزاهد هو الرمز الغامض هنا، وهناك تراث فكرى ثرى، وبخاصة فى القرن العشرين يركز على "السادهو - sadhu"<sup>(12)</sup>؛ إلا أن تناول القرابة الباطنية بين الملوك والزهاد لم يتم بشكل كاف.

لقد تناول عدد كبير من العلماء ظاهرة الزاهد المقاتل<sup>(13)</sup>، ومن أهم الأعمال التى استقصت العلاقة بين المراتب الدينية وطوائف الزهاد والحرب والسياسة، ما قام به "وليم پنش - William Pinch"<sup>(14)</sup>، حيث تقدم دراسته شهادة مهمة عن التاريخ العميق لتقليد فرعى يظل حياً إلى اليوم ليكون مكوناً رئيسياً من القومية الهندوسية فى العقدين الأخيرين. كما تكشف هذه الدراسات أيضاً عن مفارقة سوسيولوجية واضحة بشأن التنظيم الجمعى للزهاد الهندوس الذين يعتبرون ممثلين لمنطق الفردانية فى مجتمع منظم، استناداً إلى تحررهم من الطبقات والمواقع الاجتماعية القائمة؛ إلا أننا لسنا هنا فى مقام تناول هذه المفارقة البالية. ما يهمنى هنا هو أن الزهاد المقاتلين تذكره قوية بالقرابة الباطنية بين ممارسات الزهد والسلوك العام للعنف الجمعى فى شكل حرب منظمة. اليوم، عودة ظهور الـ "تريسولا - Trisula" (الرمح الثلاثى الشعب على نموذج أيقونة عنيفة للإله شيفا) كتعبير عام وعلنى فى هندوسية الشارع القتالية، هذا الظهور يرجع إلى الضبابية وعدم الوضوح فى دور كل من الملك والزاهد فى

التاريخ الهندوسى؛ فبينما التضحية الملكية أداء عام تستهدف تأمين النظام المقدس والكونى، والرفاه ونظام الحكم، فإن الروح القتالية فى الزهد أكثر خطورة ومجدثة للفوضى لأنها موجودة فى إطار النظام الاجتماعى وخارجه فى ذات الوقت. مازالت دراسة "بيتر فان فير - *Peter Van der Veer*" رائدة لبعض الطوائف المتعصبة فى "أيوديا - *Ayodhya*"<sup>(15)</sup> وبخاصة الـ "راماناندين - *Ramanandis*"، مازالت هى الدراسة الأكثر شمولاً عن الأساليب التى يجتمع فيها التنظيم القتالى، والطموحات التجارية، والعزوبة والزهد لتشكل مجتمعة روح الحياة الدينية فى شمال الهند؛ وكون هذه الضبابية بين أخلاقيات القتال والرهبة هى التى تميز مراكز الحج الرئيسية فى شمال الهند، فى حالة "أيوديا" هذه (مسقط رأس "راما") كما تقول الأسطورة، فلإن ذلك يلقي قدراً من الضوء على انتشار ممارسات الزهد القتالى فى الهند، على الأقل منذ صعود اليمين الهندوسى فى منتصف الثمانينيات؛ والآن نكون قد وصلنا إلى هذا الشكل الجديد من النزعة القتالية العامة.

من وجهة نظر الطقوس والشعائر العامة، يجمع المتخصصون فى الشأن الهندى على أن التضحية على النمط الفيدي - *Vedic* قد اختفت من الهند تقريباً، بينما بقى عالم الهبة حياً، بل وتفجر فى مظاهر الإنفاق المختلفة فى حياة الناس، بما فى ذلك حفلات الزفاف وأعياد الميلاد والرشوة، فى الهند المعاصرة. ولكن بينما قد يكون الطقس العام للتضحية الملكية قد اختفى تقريباً، فإن العنف الداخلى للزهد مازال حياً وفاعلاً فى الحياة العامة فى الهند، كما يتبدى فى صور الـ "سادو - *sadhu*" المقاتل، والـ "تريسولا - *Trisula*"، وغيرها من رموز وتعبيرات الامتناع الذكورى كعلامة على النفوذ السياسى والقوة المنظمة. المنبوذون الهندوس المقاتلون، بعصابات الرأس الحمراء والرماح الثلاثية، الذين شغلوا الفضاء العام الهندى فى أواخر الثمانينيات، وتدمير مسجد بابرى - *Babri Masjid* فى ١٩٩٢ مؤخراً، كل ذلك تذكرة بتوافر نموذج

الزهد القتالي للسياسات الديمقراطية الجماهيرية والتعبئة بهدف الإبادة العرقية في الهند المعاصرة. هنا تصبح مصطلحات مثل "التضحية" و"العنف" (كممارسات مشروعة للسلطة الذكورية العامة) وثيقة الصلة بفكرة الوطن الأم، وبأفكار حديثة عن الأرض والمنطقة والعرقية والأغلبية؛ كما أن الدراسة الإثنوجرافية الحديثة عن "جوجارات - Gujarat" تحت إشراف "ناردندرا مودى - Narendra Modi" والمشاركين معه، هذه الدراسة توضح لنا كيف يمكن أن تتحول اللغة "الغاندية" إلى لغة تضحية وتطهير، يمكن أن تعاد فيها كتابة إبادة المسلمين باعتبارها شكلا من أشكال التضحية بالنسبة للهندوس، له مبرراته الأخلاقية.<sup>(16)</sup>

هكذا، هناك إذن مسار واحد محدد يربط بين الامتناع - عبر التضحية والزهد القتالي - والعنف، بينما يعتبر مسار "غاندى" موصلا بين الامتناع واللاعنف؛ فكيف لنا أن نفهم هذا المسار المزدوج لكى نمسك بالمشروع الأخلاقى لللاعنف باعتباره شكلا من الفعل يمكن أن يبدأ "شيئا جديدا فى العالم"؟ هنا، لابد من عودة ثانية إلى استراتيجيات "غاندى" الخاصة والشائعة عن الزهد. ما فعله "غاندى" كان لكى يجعل الامتناع استراتيجية سياسية للمجال العام، وكان ذلك أكثر ما يكون وضوحا فى نشره للصيام كاستراتيجية لحشد الاهتمام، مصرا على أفكاره وإجبار البريطانيين وخصومه من الهنود على الإصغاء إلى وجهة نظره. كانت خطة "الصيام حتى الموت" أقوى تعبير عن فكرته عن الـ "ساتياجراها"<sup>(\*)</sup> - "satyagraha"، التى تعتبر الطريقة الرئيسية التى يمكن أن يكون فيها اللاعنف مبدءا إيجابيا فى الفعل السياسى والعصيان المدنى والرفض؛ إلا إننا إذا وضعنا "الصيام حتى الموت" فى المجال الأكثر عمومية لاستراتيجية غاندى وممارساته التى كانت تتضمن المسيرات الطويلة والطقوس الرئيسية للعصيان المدنى والتضحية الشعبية بالمنسوجات البريطانية، والاستدعاء

---

(\*) الثبات على الحقيقة (المترجم).

النشط للعنف الجسدى بواسطة الـ *Satyagrahis* فى ما يتصل بالقوة المسلحة للحاكم (*Raj*)، ودراما التعفف الجنسى والتجريب فى حياة "غاندى" اليومية، فى هذه الحالة سنصبح على وعى بأن أهميما "غاندى" مرتبطة بالفعل ارتباطا وثيقا بعالم التضحية الملكية المشهدى والقوة السياسية للزاهد المقاتل؛ وهكذا لا يمكن النظر إليه بمعزل عن الأشكال الأقدم والأحدث من النزعة القتالية الهندوسية.

هذه القرابة الداخلية المعقدة، قد تفسر وإن بدرجة ما، تلك المفارقة الساخرة فى أن تكون "جوجارات - *Gujarat*" اليوم مسرحا لكلا جانبي إرث "غاندى" القتالى؛ ولاستكشاف هذا الوجود المزدوج، المثير للقلق، لصورتين للحياة الاجتماعية كانتا باستمرار فى حال تناقض؛ ولاستكشاف ذلك لابد من نظرة أكثر عمقا لما أدعوه هنا أخلاقية الرفض، على ضوء ما تمت مناقشته حتى الآن بخصوص النسب المزدوج لفكرة اللاعنف عند "غاندى".

## أخلاقية الرفض

استدرجتنا قصة "غاندى" للربط بين الزهد والتخلى والتعفف والرفض كأشكال من الفعل السياسى. كان غاندى أول وأعظم رافض فى العالم الحديث، إلا أن رفضه كان يستمد معناه من أسلوب خاص فى تعبئة الرابطة الداخلية بين الزهد والعنف واللاعنف فى العالم الهندوسى؛ أما أفضل سياق نتفحص فيه تلك الرابطة، فهو أن ننظر مرة أخرى فى الأساليب التى جعل بها "غاندى" العصيان المدنى جزءا رئيسيا من سياسته.

يرى البعض أن العصيان المدنى هو الإبداع السياسى الرئيسى الذى ندين به لـ "غاندى"، على الأقل بقدر ما هو مقاومة واسعة النطاق للحكم الإمبريالى أو الكولونى، والمؤكد أنه هو الجزء الأكثر أهمية فى إرثه لشخصيات تالية مثل "مارتن

لوثر كنج - *Martin Luther King* و"نيلسون مانديلا - *Nelson Mandela*؛ كما أن هناك كتابات كثيرة تتناول العصيان المدني عند "غاندى"، وتركز على أحداث رئيسية مثل مسيرة الملح - *The Salt March* والحث على عدم استخدام المنسوجات البريطانية ورفض الانصياع لأى إملاءات قانونية؛ ولقصة العصيان المدني، كما نشأت وتطورت على يد "غاندى" أبعاد كثيرة بما فى ذلك الأفعال الإيجابية التى كانت تستتبع الرفض فى أكثر من مجال، ومبادرات مثل جمع غاندى للملح ومعالجته ووثباته على مواقفه، والإنتاج النشط لقماش الـ "كادى - *Khadi*" المغزول منزلياً كشكل من أشكال الممارسة اليومية والمقاومة الاقتصادية والدعوة العامة للاعتماد على النفس اقتصادياً (سواديشى - *Swadeshi*)<sup>(17)</sup>، وبرغم ذلك فإن الرفض هو أول مبدأ من مبادئ العصيان المدني (بجذوره التى تعود إلى "ثورو - *Thoreau*" وحركة المؤيدين لإلغاء الاسترقاق (*abolitionist movement*) فى الولايات المتحدة فى القرن التاسع عشر)؛ وفى الهند، وبخاصة فيما يتعلق بـ "غاندى" توجد صلة عميقة بين الرفض والتعفف وتجنب الترف؛ وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إن العصيان المدني عند "غاندى" مطعم بأخلاقيات الزهد التى تربط بينه وبين أشكال أخرى من الاستغناء والتخلى (مثل: الصيام والعزوبة وغيرها من الممارسات الشخصية)، ومن كل هذه العناصر نسج "غاندى" سياسة أكبر للرفض تجعل من التعفف الشخصى والجسدى رداً على أخلاقيات القانون المدنى.<sup>(18)</sup>

كان الرفض السياسى فى هذه الروح "الغاندية" وثيق الصلة بسياسات الجسد وأخلاقيات التجنب والنكران والامتناع، ومثلما أن فكرة المقاطعة وإغلاق المتاجر (*hartal*) هما الطرف السياسى لهذه الفلسفة، فإن الصيام هو طرفها الجسدى؛ والطرفان ترفدهما أخلاقيات الامتناع وأيديولوجية للتوضيح بمعناها المزدوج، بالإضافة إلى أننا يمكن أن نرى فى سلوكيات العصيان المدنى صدى، ولو ضئيلاً،

للتضحية الملكية ولتاريخ الزاهد المقاتل، حيث يصبح الامتناع سلاحا للفعل الإيجابي والتعبئة القتالية الجمعية، والتي هي، في هذه الحالة، ضد القوة المسلحة البريطانية والنظام القانونى البريطانى.

والآن، نحن فى وضع أفضل للإجابة عن السؤال بخصوص الفعل المتضمن فى اللاعنف. مما لاشك فيه أن اللاعنف شكل معين من أشكال الامتناع والزهد، ولكن حيث إنه، كذلك، جزء من سياسة أوسع للرفض والتضحية، فإنه يستمد معناه، كذلك، من عالم العنف بأسلوبين مختلفين. الأول - الواضح بشكل درامى فى الصور والتقارير عن موجات الساتياجراها - *satyagrahis* وهم يتقدمون فى اتجاه القوات البريطانية فى "مسيرة الملح" لكى يتساقطوا مثل القناني الخشبية (فى لعبة البولنج)، هاجهم مضروبة بعنف وعظامهم مكسورة - وهو ما يذكرنا بأن الفعل الإيجابى للاعنف هو استدعاء قوى العنف لتعلن وتعتبر عن نفسها عمليا وليس بمجرد التهديد أو الردع. الأسلوب الثانى الذى يستمد به اللاعنف معناه من عالم العنف، يتم من خلال ذلك النسب الأكثر تعقيدا الذى حاولت أن أصفه، والذى هو أكثر هندوسية فى شكله، والذى ينظر من خلال تقاليد الزهد القتالى إلى عنف التضحية الملكية باعتبارها الشكل الأسمى للأداء السياسى؛ وهكذا كانت ممارسات "غاندى" لسياسة اللاعنف تستمد أفضل طاقتها من أفكار الفعل القتالى التى لا تقتصر على مجرد مقابلة الحب بالعنف، وإنما تقابل أيضا أفكار الزهد القتالى القديمة بالأشكال الإمبراطورية من العنف البوليسى المنظم والمقنن. هذا الأخير، وهو شكل من العنف القهرى مقنن تماما، لم يكن ليفشل إلا بمقابلته بعنف الزهد القتالى ونظام الامتناع الصارم الذى وصفه "غاندى" فى صميم ممارساته للرفض.

هكذا، يمكن أن يبدأ اللاعنف شيئا جديدا فى العالم، والمؤكد أنه ليس من الصواب أن نعتبره رفضا للفعل أو مسكنا من أى نوع؛ كذلك من المهم أن ندرك أن

صيغة أخلاقية الرفض عند "غاندى" كانت تستمد قوتها كذلك من أخلاقيات أخرى للعنف والقوة، مرتبطة أصلاً، بالتضحية الملكية في الهند، وبالتالي بالزهد القتالى. هذا النوع من الرفض لابد من أن نتناوله بعناية شديدة، حيث يمكن أن يصبح، بل إنه أصبح بالفعل، في تناول سياسات الرماح ثلاثية الشعب في الهند المعاصرة.

### خاتمة: إنتاج النظام

بدأنا هذا الفصل بالإشارة إلى أن العنف واللاعنف، باعتبارهما أشكالاً من الفعل، ربما لا يستمدان معناهما حصرياً من علاقة التعارض أو التبادل بينهما، وإنما كذلك من مبدأ أو مشروع ثالث، يمكن أن نرسمه الآن باعتباره أسلوباً للتفكير بشأن بعض القضايا، التى تأخذنا إلى ما هو أبعد من اهتمامات هذا الفصل.

نحن نعيش في عالم يتسم بالكثير من صور العنف ذات التاريخ العميق في تجلياتها المختلفة مثل الاغتصاب والتعذيب والحروب... إلخ؛ وتزداد هذه الأشكال القديمة تعقيداً بسبب تطورات حديثة مثل زيادة أعداد السكان والقومية العرقية الحديثة وهجرة العمالة والتدفقات الجديدة في التكنولوجيا والمعلومات؛ وفي العقود الأخيرة على وجه الخصوص، أدت الأيديولوجيا الخاصة بـ "المعاناة عن بعد" (19)، والتطورات الحديثة في أفكار التدخل الإنسانى وحقوق الإنسان في العالم، كل ذلك أدى إلى المزيد من القلق بالنظر إلى الظروف التى يمكن أن تحقق السلام المستدام والتعددية والروتين الاجتماعى، في وجه الأشكال المستفحلة من الاستثناء والطوارئ والكوارث البيئية.

كل هذه الظروف تدفعنا دفعا لإعادة طرح السؤال عن الشروط التى يمكن، في ظلها، استعادة السلام بين الجماعات المتحاربة وإنهاء وتسوية العداءات والخلافات القديمة وتحفيز وتشجيع التسامح في التعاملات اليومية؛ وبالنسبة لأُمور مثل



"الحرب" و"الصراع" و"الطوارئ"، فمازلنا غير قادرين على التفكير بشأن الحياة العادية، والنظام الاجتماعى المعتاد والحياة اليومية الهائلة، وأنها ليست سوى الأرضية الاجتماعية التى تنتج عليها ظروف العنف والصراع الطارئة الانحراف والتشوه.

هذه النظرة المتخلفة لإنتاج "اليومى"، تعزز توجهها تأسيسيا فى النظرية الاجتماعية لاعتبار إنتاج الحياة اليومية امتدادا عاديا وروتينيا ووظيفيا لوجود المجتمع نفسه؛ وحتى على الرغم من وجود تيار "هوبزى"<sup>(\*)</sup> - *Hobbesian* مضاف فى تفكيرنا، يذكرنا بأن الحياة العادية ليست معطى من الحياة الإنسانية والطبيعة، فإن الرؤية الوظيفية الأهم تجمع بين العادى والروتينى واليومى والسلمى فى الحياة الاجتماعية. إلا أننا لم نول العمل والجهد المطلوبين لإنتاج السلام كواقع يومى فى المجتمعات الإنسانية، ما يكفى من اهتمام إلى الآن. مازال ينظر إلى مهمة إنتاج "اليومى" باعتبارها المادة المترسبة التى يمكن التنبؤ بها فى أى ترتيب منظم للأدوار والمعايير والأوضاع (باستخدام لغة علم الاجتماع)، ويتم تصورها كصيغة اجتماعية لآلة فى حركة دائمة تظل تعمل إلى أن يتدخل عامل خارجى ما يخرجها من حالة التوازن.

إلا أن هناك فى الواقع تقاليد فى علم الاجتماع تتخذ خطأ مختلفا، أحدها على سبيل المثال يمكن أن نجده فى عمل، يكاد يكون منسيا، لـ "إيرفنج جوفمان - *Erving Goffman*"<sup>(20)</sup>، الذى يتتبع أسلوب التناول الإثنولوجى، على نحو جاد ودقيق، لدراسة الجهود الكثيرة المبذولة لضمان بقاء الأعراف الاجتماعية الأولية. وهناك أمثلة أخرى نجدها فى التقليد "الفرويدى"، التى تذكرنا دائما بالجهد الذى يبذله معظم البشر لتنظيم دوافعهم واحتياجاتهم وتصوراتهم، وإدارة وظائفهم العصبية على نحو منتج. كذلك فإن علماء البيولوجيا الاجتماعية (رغم أخطائهم فى

---

(\*) نسبة إلى فلسفة توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩).

كثير من الأساسيات) متنبهون لذلك الخط الدقيق بين المنافسة والتعاون في الحياة الإنسانية؛ وأخيرا فإن الدارسين والباحثين في إشكالية "الحياة اليومية" والطابع الاجتماعي الثقافي - *habitus*، استنادا إلى أفكار "كيرتو - *Certeau*"<sup>(21)</sup> و"بورديو - *Bourdieu*"<sup>(22)</sup>، يحاولون الكشف عن الكثير من الطقوس والاستراتيجيات المختلفة التي تستهدف استدامة الحياة الاجتماعية الروتينية.

إلا أن شيئا من هذه التقاليد لم يقدم لنا أساسا كافيا لفهم الخاصية والتكرارية والقصدية التي لا بد من أن تدخل في الحفاظ على التفاهات والعناصر المكونة لما سميت في مكان آخر بـ "إنتاج المحلية"<sup>(23)</sup>؛ وبالمثل فلإن إنتاج الحياة الاجتماعية الروتينية مشروع معقد، يحاول فيه الأشخاص العاديون جاهدين إيجاد التوازن الصحيح بين الانتباه والتشتت، بين الجلول الوسط والمواجهة، بين الظهور والانحسار في حضورهم الجسدي، وبين المعرفة الأكثر أو الأقل بظروف حياتهم اليومية.<sup>(24)</sup> إننا في حاجة إلى النظر عن كتب إلى المصادر الاجتماعية والثقافية التي ينبغي على الناس العاديين استخدامها لزيادة إمكانية التنبؤ في حيوات تواجه بانتظام تحديات الاستثناءات والطوارئ والكوارث؛ ففي عالم يتسم بسرعة الحركة، وتعدد قنويات الدعاية المغوية، والزحام المتزايد والضغط الشديد للمنافسة أو الخروج بدلا من التوافق، في مثل هذا العالم يتطلب الروتين اليومي معجزة هي التعاون؛ وعليه أصبحت الحياة، وبشكل متزايد، تعاش تحت سمة الاستثناء وبخاصة في القطاعات الفقيرة من المجتمع، وبالذات بالنسبة للنساء والأطفال وكبار السن في تلك المجتمعات. من بين الأمثلة الدالة على هذا المأزق الزحام الشديد في قطارات "مومباي" أو "طوكيو"، المجتمعات المدنية المجرمة في المناطق العشوائية والفقيرة في المدن الكبرى، معسكرات اللاجئين في دارفور وتايلاند والصومال وفلسطين وأماكن أخرى كثيرة، التجمعات العشوائية التي تنشأ نتيجة للكوارث البيئية مثل تلك في باكستان واندونيسيا وسريلانكا ونيو أورليانز.

إذا كنا على استعداد للتسليم بأن الحفاظ على التوقعات الاجتماعية والثقافية الروتينية يتطلب استثمارات بين الأفراد والجماعات الاجتماعية من أى نوع، وأنه - وعلى نحو متزايد - نتاج ارتجالي وليس بحكم العادة، فمن المحتم أن نعيد التفكير في المنطق الأولى للمخالطة الاجتماعية مرة أخرى، ولا أملك سوى مجرد الإلماح هنا إلى هذا المشروع الأكبر، الذى يتصل بما أطلقت عليه من قبل "صنع الخيال".<sup>(25)</sup>

إن تحليل العلاقة الداخلية بين العنف واللاعنف، كما فى النموذج الهندوسى، يقدم لنا إضافة إلى تلك القضية الأعمق بخصوص النظام الاجتماعى كمحصلة ضعيفة بشكل عام لعمليات اجتماعية متقلبة. تحليلنا السابق لسياسة اللاعنفا عند "غاندى" يبين لنا أنها مزدوجة النسب: أحدهما مبدأ الـ "أهيمسا - ahimsa" بإيعازه الإيجابى لتجنب الإضرار بالكائنات الضعيفة الأخرى، والذى تحول فى يد "غاندى" إلى مبدأ أخلاقى أوسع هو "الرفض"، بما فى ذلك من عواقب لسياسات عدم التعاون والعصيان المدبى والمقاومة السلبية، وأشكال أخرى من المعارضة السلمية للنظم القانونية المستقرة. النسب الثانى يفسر لنا الجانب النشط من اللاعنفا، اللاعنفا كمبدأ للفعالية، بالرجوع إلى عنف التضحية، إلى منطق الزهد القتالى، وإلى الاحتمال الأكثر عمومية وهو أن اللاعنفا يتطلب كذلك أشكاله القتالية الخاصة المرتبطة بالنبد والتعفف والرفض.

هذا النسب المزدوج فى لاعتف "غاندى"، قد يزودنا بطريقة جديدة لتوصيف المجالات الخاصة والجهود المطلوبة الآن لكى يستطيع الناس إنتاج قدر من الروتين والتنبؤية فى الظروف التى تقودك كثيرا من الدوافع إلى العنف ضد الحياة بكل صورها. بعبارة أخرى، لعلنا فى حاجة إلى النظر للعنف واللاعنف، باعتبارهما مبادئ فعل، وأن لهما علاقات نسب مستقلة، ويقدمان مصادر مختلفة لإدارة الحياة الاجتماعية

وأنها ليس مجرد أشكال تبادلية ومتماثلة تشغل بالضرورة نفس الأرضية بالانعكاس أو بالاستنفاد المتتابع. اللاعنف كأخلاقية قتالية للرفض، قد يوفر لنا وجهة نظر جديدة على الأساليب التي يتتزع بها كثير من الجماعات الاجتماعية القابلية للتنبؤ من بين فكي الاستثناء..

## هوامش الفصل الثالث

- (1) H. Arendt, *"The Human Condition"*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- (2) J. Alter, *"Ghandi's Body: Sex, Diet and the Politics of Nationalism"*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000;
- A. Appadurai, *"Understanding Ghandi"*, in P. Homans, ed., *Childhood and Selfhood: Essays on Tradition, Religion and Modernity in the Psychology of Erik H. Erikson*, Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1978;
- E.H. Erikson, *"Ghandi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence"*, New York: W.W. Norton & Company, 1996;
- I. Rothmund, *"The Philosophy of Restraint: Mahatma Ghandi's Strategy and Indian Politics"*, Bombay: Poplur Prakashan, 1963.
- (3) يرجع الفضل في هذه الرؤية الثاقبة للملاحظات القيمة للبروفيسور الراحل إيه. كيه. رامانوجان - A.K. Ramanujan أثناء دروسه النظرية لنا (في أوائل السبعينيات). كان البروفيسور متأثراً بدرجة كبيرة باللغويات البنيوية في الستينيات، وكان يستخدم فكرة البنية للتدليل على أن مفهوم الـ "مايا - maya" لم يكن شكلاً أقل مستوى من التصوف الشرقي، وإنما أنطولوجيا كاملة المظهر.
- (4) M. Weber, *"The Religion of India: The Psychology of Hinduism and Buddhism"*, Glencoe: Free Press, 1958.
- (5) F. M. Smith, *"The Vedic Sacrifice in Transition: A Translation and Study of Trikanandana of Bhaskara Misra"*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987.
- (6) T. Lubin, *"Veda on Parade: Revivalist Ritual as Civic Spectacle"*, *Journal of American Academy of Religion*, 2001, 69 (2), 377- 408.
- (7) R. Girard, *"Violence and the Sacred"*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1977.

- (8) J. C. Heesterman, *"The Ancient Indian Royal Consecration: The Rajasuya Described According to the Yajus Texts"*, Gravenhage: Mouton, 1957.
- (9) L. Dumont, *"Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications"*, M. Sainsbury, trans., Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- (10) R. Burghart, *"Hierarchical Models of the Hindu Social System"*, *Man*, 1978, 13 (4), 519-36.
- (11) R. S. Khare, *"The Untouchable as Himself: Ideology, Identity and Pragmatism among the Lucknow Chamars"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- (12) Dumont, *"Homo Hierarchicus"*, G. S. Ghurye, *"Indian Sadhus"*, Bombay: Popular Prakashan, 1964.
- (13) C. A. Bayly, *"Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770- 1870"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983;
- D. N. Lorenzen, *"Warrior Ascetics in Indian History"*, *Journal of the American Oriental Society*, 1978, 98 (1), 61- 75;
- P. van der veer, *"Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre"*, London: Athlone Press, 1988.
- (14) W. R. Pinch, *"Peasants and Monks in British India"*, Berkeley: University of California Press, 1996;
- "Warrior Ascetics and Indian Empires"*, New York: Cambridge University Press, 2006
- (15) van der veer, *"Gods on Earth"*.
- (16) P. Ghassem- Fachandi, *"Sacrifice, Ahimsa and Vegetarianism: Pogrom at the Deep End of Non-Violence"*, Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- (17) R. R. Diwakar, *"Satyagraha in Action: A Brief Outline of Gandhi's Satyagraha Campaigns"*, Calcutta: Signet Press, 1994;

Rothermund, *"The Philosophy of Restraint"*.

(18) Alter, *"Ghandi's Body"*.

(19) M. Ignatieff, *"The Warrior Honor: Ethnic War and the Modern Conscience"*, New York: Owl Books, 1998;

L. Boltanski, *"Distant Suffering: Morality, Media and Politics"*, New York: Cambridge University Press.

(20) انظر على سبيل المثال:

E. Goffman, *"The Presentation of Self in Everyday Life"*, London: Allen Lane, 1969.

(21) M. de Certeau, *"The Practice of Everyday Life"*, Berkeley: University of California Press, 1984.

(22) P. Bourdieu, *"Outline of a Theory of Practice"*, R. Nice, trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

(23) Appadurai, *"Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization"*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

(24) V. Das, *"Life and Words: Violence and Descent into the Ordinary"*, Berkeley:

(25) University of California Press, 2006.





## الفصل الرابع

### الجزء المزعج

### التضحية والإبادة العرقية فى زمن العولمة

#### الأجزاء والكليات

كانت مشكلة الكل والجزء إحدى المشكلات الرئيسية فى الفكر الاجتماعى فى الغرب منذ بداياته التأسيسية، فقد كان الفكر اليونانى الكلاسيكى قد أدخل الاعتبارات الأنطولوجية والميتافيزيقية فى تناوله لتلك المسألة، بينما كان التناول السابق لها بالأساس طقوسيا وأخلاقيا. "الأمة"، فى العالم الاجتماعى الحديث هى الكل الاجتماعى (*the social whole*) الأكثر تقديسا، وهو يفوق كل المثل العليا الأخرى للقداسة الاجتماعية مثل الأخوة بين البشر وجماعة المؤمنين؛ فالتقاليد الدينية المختلفة مثل البوذية والإسلام والمسيحية مازالت تسعى للحفاظ على القيمة الأولية للـ "سانجا - sangha" (\*) و"الأمة" و"الكنيسة" باعتبارها فوق قيمة الدولة؛ إلا أن الدولة ظهرت فى وقت ما من القرن السابع عشر، كما أوضح كثير من العلماء، باعتبارها الشكل الأكثر عمومية وقداسة للجماعة الاجتماعية، وباعتبارها كيانا كليا مقدسا، فإن الدولة - الأمة: "*nation-state*" الحديثة، وبما يتماشى مع الأفكار السابقة عن الأمة، ربطت نفسها بمجموعة من الرموز والوصفات "المادية" أبرزها

---

(\*) الجماعة الاجتماعية الدينية البوذية (المترجم).

التراب الوطنى، وغيرها مثل اللغة والدم والعرق والدين. الأساس الجسدى لهذه الأيديولوجية الاجتماعية الفريدة، كان هو القوة الأولية التى جاءت بأفكار ما قبل وستفاليا عن السلطة والحق فى الحكم والتشريع، لكى تنزع عنها القداسة ويحل محلها دم الأمة وروح الشعب؛ وكان "فوكو - Foucault"، من بين آخرين، هو الذى مكنتنا من أن نرى كيف أن تركيز الدولة الحديثة على الحدود والأراضى، كان ضروريا لظهور فكرة الشعب بالمعنى الحديث، الشعب الذى يعرف بوجوده المشترك فى إقليم ما، ومسئوليته أمام جهاز هذه الدولة الإقليمية. فى هذه البنية الحديثة، كانت فكرة العبقرية والأهمية العرقية مرتبطة بظهور الحدود والأقاليم وأعداد السكان وشكل جديد من الارتباط بسلطة الدولة البيروقراطية؛ وهكذا فإن القرنين السابع عشر والثامن عشر يمثلان البدايات الحقيقية للجغرافيا القومية، التى سوف تتطور تاليا فى أفكار عن السيادة القومية والاقتصاد القومى والأمن القومى وغيرها الكثير من التصنيفات. سبق أن كتبت فى أماكن أخرى عن الأساليب التى أصبحت بها الأراضى والأقاليم والتراب الوطنى متمايزة ومتصلة فى ذات الوقت فى هذه اللحظة الجديدة، بحيث يمكن إعادة صياغة أفكار السيادة والسيطرة والملكية والهوية، تحت عقد اجتماعى جديد، رغم أن كلا من هذه العناصر له تاريخه المعترف السابق.<sup>(1)</sup>

هذا الكل<sup>(\*)</sup> الاجتماعى الجديد، أو الدولة - الأمة، عمره الآن أكثر من ثلاثة قرون، وقد انتشر فى مناطق كثيرة من العالم من خلال نمو الرأسمالية والإمبراطورية، كما أنه ما زال المبدأ المهيمن فى الانتساب السياسى، وأصبح أكثر تعقيدا مع أشكال وصور الولاءات والحراك الجديدة التى أفرزتها قوى العولمة. عند مناقشة فكرة هوية الشعب القومية، نلاحظ كذلك حضورا ما لفكرة التفرد أو النقاء العرقى، الأمر الذى يخلق توترا دائما بين فكرة المواطنة كواقع سياسى تقليدى والهوية الشعبية كفكرة

---

(\*) المقصود الكيان الكلى (المترجم).

"جسدية" أساسية، وتكون الأخيرة متجذرة في وعى ما بالقرابة قبل التعاقدية. الدم والعرق موجودان باستمرار في هذه الأيديولوجية الأساسية مثلما الاهتمامات بالهوية القومية والأصالة مرتبطة باستمرار بأفكار عن النقاء العرقى. قداسة الدولة، ونقاء شعبها ومدلولها ككيان اجتماعى كلى، كلها عناصر حاضرة دائما في العلاقات داخل وبين الدول.

في هذا الإطار، تصبح مشكلة الجزء على الفور فنية وإجرائية: جماعات مندرجة، مناطق فرعية، سلطات محلية، دوائر انتخابية، مواطنون يصوتون كأفراد.... كل ذلك تقوم الدولة - الأمة بإدارته، بأساليب تختلف من دولة إلى أخرى في التمثيل والنسب والأصوات والتوازنات، اعتمادا على مدى وحجم وشكل الالتزام بالمبادئ الديمقراطية في كل منها. إلا أن هذا الجانب من مشكلة الأجزاء في إطار الكل القومى ليس هو المسألة التى تشغلنى اليوم، حيث إنه يتناول بالأساس أسلوب الحكم الرشيد والإدارة والعقلانية الإجرائية، اهتمامى بمشكلة الجزء هو بقدر تأثيرها في منطق النقاء القومى، الأمر الذى يتطلب منا أن نتدارس مسألة التضحية. لقد قلت في الفصل الثالث إن صيغة اللاعنف الفريدة عند "غاندى" في مقاومة البريطانيين، كانت في الحقيقة "خلطة" هجين من الأفكار الكلاسيكية من الفعل الدينى العنيف وأشكال من الامتناع زهدا، والتطهر الأخلاقى. في هذا الفصل يمكن أن تنطوى هجنة التضحية على إمكانيات واحتمالات أكثر قتامة، حيث يستدعى ويفجر ما فيها من أفكار الاختزال والإسقاط أشكالا مرعبة من العنف الجسدى.

## الدم والتضحية والحرب

للتوصل إلى فهم أشمل لدور التضحية في ممارسات الدولة - الأمة الحديثة، لابد من العودة إلى بعض المجادلات الأساسية في الدين المقارن والأنثروبولوجيا؛ وفي

هذا السياق مازالت الدراسة الرصينة التي قام بها "رينيه جيرار - *Rene Girard*" ويتناول فيها العلاقة بين العنف والمقدس، هي الأكثر صلة بمسألة التضحية<sup>(2)</sup>، وبالرغم من أنه عمل شديد الخصوصية من عدة أوجه، فإنه يبذل جهدا كبيرا لفهم وضع التضحية في عالم الطقوس اليونانية، كما يستخدم الجوانب الأكثر أهمية في التقاليد البنيوية والتحليل النفسي ليعبرنا بأن العنف ليس مجرد موضوع للتضحية، بل إنه إشكاليته في ذات الوقت. يرى "جيرار" أن السؤال الذي لم يجد إجابة عنه ومازال قائما بخصوص العنف في الحياة اليومية، ويتم طرحه في سياق التضحية، منصب على ما يسميه دور الضحية البديل، وعملية الإبدال هذه محسوبة بهدف إدارة العنف من خلال العنف، وبالنسبة لـ "جيرار" فإن "التضحية بالأساس فعل عنف دون المخاطرة بالانتقام"<sup>(3)</sup>. هذه النظرة للتضحية (التي تستند إلى رؤية للحياة الاجتماعية باعتبارها عرضة بالأساس، وعلى نحو مستمر، للعنف والانتقام)، ترى أنها ظاهرة وقائية وعملية وحصيفة كذلك. في تحليله، يرى "جيرار" أن الأضحية البشرية - *sacrificial victim* - لابد من أن تكون داخل وخارج الجماعة الاجتماعية في ذات الوقت، على نحو يكون فيه الشخص "المضحى به" مشابها لأفراد الجماعة ومختلفا عنهم، وفي هذا السياق نقبس العبارة التالية من "جيرار":

إذا نظرنا إلى الطيف الواسع من "الأضحيات" البشرية الذين يتم التضحية بهم في مجتمعات مختلفة، فأقل ما يمكن أن نقوله هو إننا سنجد القائمة طويلة وغير متجانسة، فهي تضم أسرى حرب، وأطفالا صغار، وشبانا لم يتزوجوا بعد، معوقين، كما أنها تتنوع بين حثالة المجتمع مثل "الفارماكوس"<sup>(\*)</sup> اليوناني والملك نفسه<sup>(4)</sup>.

---

(\*) *pharmacos* - الشخص الذي كان يحكم عليه بالموت في اليونان القديمة ليكون فدية كوسيلة للتطهر أو التوبة، بدلا من مدينة أو جماعة اجتماعية. (المترجم)

هذه الفكرة المركزية عن الضحية البديل - *surrogate victim*، الذى تمنع إراقة دمه نهرا من الدماء التى يمكن أن تسيل فى دورة جهنمية من الانتقام، هذه الفكرة تقود "جيرار" إلى سلسلة من الأفكار الأخرى عن الإبدال الطقوسى فى ممارسات التضحية، وعن العلاقة بين الشفاء والسم فى قلب الفكرة اليونانية عن "الفارماكون - *pharmakon*"، والأكثر أهمية بالنسبة لما نطرحه هنا، وهو تناول دور مصطلح "كاتارما" (\*) - *katharma* الذى لم يكن منبت الصلة بمصطلح "فارماكوس" فى النصوص اليونانية. قراءة "جيرار" الذكية لمصطلحي "كاتارما" (المرتبط لغويا ومفهوما بمبدأ التطهير - *catharsis* عند أرسطو) و"فارماكوس"، أيا كانت تجاوزهاته التفسيرية، ومهما كانت حججه بعيدة عن العالم الذى نسعى لمواجهته اليوم، هذه القراءة إنما تقدم لنا أساسا فلسفيا لفهم العلاقة بين التنقية والإبدال والتطهير؛ ومرة أخرى سأقتبس عن "جيرار" ما يربط بين اهتمامنا هنا بين عمليات الاستئصال أو النبذ من الجسد الإنسانى.

"فى كل مرة نصف فيها العمليات التوليدية ونواتجها، من زاوية الطرد والتنقية والتطهير، فنحن ننسب أسبابا طبيعية لظواهر غير طبيعية بأى درجة، وذلك لأنها مستمدة من العنف؛ فعمليات الطرد والإخلاء والتطهير موجودة فى الطبيعة؛ أى إن النموذج الطبيعى موجود فعلا، إلا أن كونه موجودا ينبغى ألا يحول اهتمامنا عن الدور غير العادى الذى لعبه هذا النموذج فى تاريخ الخيال الإنسانى، أو عن الطقوس الدينية البدائية، أو عن الطب الشامانى" (\*\*) - *shamanistic* إلى يومنا هذا..."

---

(\*) كاتارما - *katharma*: التطهير.

(\*\*) نسبة إلى الشامانية - *shamanism*، وهى دين بدائى من أديان شمال آسيا وأوروبا، يتميز بوجود عالم محبوب، هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، لا يستجيب إلا للشامان، وهو الكاهن الذى يستخدم السحر لمعالجة المرضى والسيطرة على الأحداث. (المترجم).

الاهتمام المفرط في القرن السابع عشر بالحقن الشرجية وفصد الدم، والتأكد من الإخلاء الكفء للأخلاق الأربعة<sup>(\*)</sup> المؤلة، هذا القلق يكشف بوضوح عن أن الممارسات الطبية للعصر كانت تقوم على مبدأ الطرد والتطهير؛ وكانت هذه الممارسات، في الواقع تمثل شكلا متطورا بعض الشيء من أسلوب الشامان بتركيزه على التطهير الجسدي<sup>(5)</sup>.

وكما حدث، فإن نهج "جيرار" في التفكير والاستنتاج، سوف يؤدي به إلى تقديم بعض الملاحظات المهمة عن التطهير والتطعيم والتحصين، في التاريخ التالي للطب، كما يمكن أن يتجه كذلك نحو تاريخ الجراحة، كما سأوضح عندما أنتقل إلى مناقشة عمليات البتر والختان.

ولنهج "جيرار" في التفكير نظير واضح في عمل "ماري دوجلاس - Mary Douglas" عن "النقاء والخطر - Purity and Danger"، الذي كان له تأثير كبير في علماء الأنثروبولوجيا، ممن تناولوا مفارقات القومية، بمن فيهم "مايكل هيرزفيلد - Michael Herzfeld"<sup>(6)</sup> و"ليزا مالكي - Lisa Malikki"<sup>(7)</sup> ومؤلف هذا الكتاب، من بين آخرين.

هذا العمل يوضح بإقناع شديد وبطرق متعددة أن مشكلة القذارة وعدم النقاء وكل ما هو شائن أو ليس في موضعه الصحيح، ليست مجرد مشكلة غريبة من مشكلات التحليل البنيوي أو نظرية المدينة الفاضلة في المجتمعات الصغيرة والبعيدة، بل إنها يمكن أن تلقى الضوء على منطق عمليات الإبادة العرقية الحديثة وتحركات اللاجئين الهائلة في أوروبا وأفريقيا والهند وما وراءها؛ وعلى الرغم من أن هذا العمل

---

(\*) الأخلاق الأربعة المؤلة: *peccant humors*، هي الدم والبلغم والصفراء والسوداء. (المترجم)

المستمر في الأنثروبولوجيا الاجتماعية يتناول "الدم" باهتمام، ويثبت في المهمة العملية للمجاز<sup>(8)</sup>، فهو ليس متصلا تماما بتقليد الاهتمام بالتضحية والذاكرة وإراقة الدماء الذي يميز أعمال "آندرسون - Anderson" و"باليبار - Balibar" و"كلوديو لومنتز - Claudio Lomnitz"<sup>(9)</sup>، الذين يشغلهم جميعا تكيف وضع الموت في ميلاد وأخرويات الأمم. هؤلاء العلماء أقل اهتماما بالفهم العلاماتي والبنوي للدم والتضحية وعدم النقاء والحمية، على أنهم أكثر اهتماما رغم ما بينهم من اختلافات فكرية، بالمتضمنات الأكبر للموت والتضحية والحرب في الأطر العالمية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية؛ والآن أعود إلى أفكار وملاحظات "بينديكت آندرسون - Benedict Anderson" عن هذا الموضوع، في الطبعة الموسعة من كتابه عن القومية<sup>(10)</sup>، وإلى أفكار "إيتيان باليبار - Etienne Balibar" عن الحرب في "إنتاج الشعب".<sup>(11)</sup>

تقدم لنا جهودهما في تناول موضوع التضحية في السياقات والأطر الحديثة، بعض الدروس المهمة عن العلاقة بين ما قد نطلق عليه "إراقة" الدماء والدم "المشترك" في العالم المعاصر؛ إذ نجد "آندرسون" يطرح التساؤل الرئيسي على هذا النحو، عندما يقول إن الأمة:

يتم تصويرها كجماعة اجتماعية، إذ بصرف النظر عن اللامساواة الفعلية والاستغلال اللذين يمكن أن يكونا سائدين في كليهما (الأمة والجماعة)، فإن الأمة يتم تصويرها دائما باعتبارها رفقة أفقية عميقة؛ وفي آخر الأمر فإن تلك الروح الأخوية هي التي جعلت الملايين من البشر على مدى القرنين الماضيين أكثر استعدادا للموت في سبيل مثل هذه التصورات المحدودة، منهم للقيام بقتل الآخرين. حالات الموت هذه، تضعنا مباشرة وجها لوجه مع المشكلة الرئيسية المتمثلة في القومية: ما

الذى يجعل تصورات التاريخ الحديث المنحصرة هذه (على مدى أكثر من  
قرنين تقريبا) تولد مثل هذه التوضيحات الجسيمة؟<sup>(12)</sup>

ربما يكون من الغلظة أن نقول إن "آندرسون" لم يستطع أن يوفق بين إعجابه  
الشديد بالمتخيل الاجتماعى للأمة وما يقصده بقوله إنه كان منحسرا؛ وعليه لم يتمكن  
من أن يقدم إجابة مقنعة عن سؤال لماذا كان البعض على استعداد للقيام بالقتل من  
أجل الأمة، وآخرون على استعداد للموت فى سبيلها. ربما كان ينبغى عليه أن يفكر فى  
اجتهادات "جيرار" بخصوص العنف المقدس على نحو أكثر عمقا. أما عند "إيتيان  
باليار"، فإننا نجد إجابة أكثر إقناعا عن السؤال الذى طرحه بقوة، ولأول مرة،  
"إرنست رينان - Ernest Renan" فى القرن التاسع عشر. إجابة "رينان" عن سبب  
نجاح القومية فى إقناع كثيرين بقوة وميزة مطالبتها فى الإخلاص والتضحية والموت  
يستدعى سلسلة من الممارسات التربوية التى تقطنها الدول - الأمة الحديثة، من بينها  
تعبئة وتجنيد أعداد كبيرة من سكانها فى جيوش، دورها الوحيد هو الحرب باسم  
الدولة. ولأنهم أصبحوا "أضحيات بديلة"، فإن الشباب الذين تمت تعبئتهم فى  
جيوش كبيرة يصبحون بحسب "باليار" مقترفى جريمة وأضحيات بديلة للجماعات  
الاجتماعية القومية الحديثة فى الوقت نفسه، فى حال إذا ما نظرنا إليهم كما يريدنا  
"جيرار" أن نفعل؛ وعليه فإن عمل الحرب الحديثة ليس نتاجا لمشاعر وعواطف  
الجماعة الاجتماعية المتخيلة، بقدر ما هو مصدر تعليمى رئيسى لهذه المشاعر  
والعواطف؛ وتعبير أكثر وضوحا يمكن أن نقول إن التضحية بالنفس والقتل فى  
عملية الحرب، هو ما ينتج الشعور بالرفقة الأفقية والوعى بها، تلك الرفقة التى  
يصفها "آندرسون"، حيث إنها مصدر إنتاج ذلك المزيج من الذاكرة وفقدان الذاكرة  
القومية، وهو ما يحاول "رينان" و"آندرسون" وكثيرون آخرون تفسيره.



حتى هذه النقطة التأويلية، بوضع أفكار "باليبار" عن التعبئة العسكرية وأفكار "جيرار" عن الأضحيات البديلة والإبدال والتضحية في إطار أحادي، هذه النقطة لا توصلنا إلى مقصدنا، فهي لا تفسر سوى القوة المنتجة لعنف الحياة الإنسانية تلقيا وممارسة، بالرجوع إلى القومية الرسمية والدولة الحديثة والحرب التي ترعاها الدولة، فهي لا تتورط في الملامح الرئيسية لأواخر القرن العشرين التي تضمنت حروبا داخل الدول وأقليات على أساس عرقي، وتعبئة للإبادة الجماعية وفظائع وجرائم وحشية منظمة.. كل ذلك كآليات للقتال؛ لذلك نحن في حاجة إلى أسلوب آخر للتفكير بشأن التضحية والتشويه ومشكلة الأقليات.

### الخشية من الأعداد الصغيرة

يعتمد هذا الجزء بشكل رئيسي على الفصل الأول من كتابي الصادر حديثا عن العنف العالمي في التسعينيات<sup>(13)</sup>. التوجه العرقي المتأصل في كل الأيديولوجيات القومية لا يفسر لنا لماذا تصبح بعض السياسات القومية مسرعا للعنف الواسع أو الحروب الأهلية أو التطهير العرقي، وهنا نحن بحاجة إلى العودة إلى مكان انعدام الثقة أو الالتباس الاجتماعي في الحياة الاجتماعية، وكنت قد تناولت في مكان آخر الطرق التي يمكن أن يستدعي بها هذا "اللايقين" الاجتماعي أفكارا ومشروعات للتطهير العرقي التي قد تكون إحيائية أو تثبتية في أساليبها في الوقت نفسه<sup>(14)</sup>، أي أنها تسعى إلى اللايقين بتمزيق الجسد المشتبه به أو المشكوك في أمره؛ وأستطيع أن أضيف أن هذا النوع من اللايقين وثيق الصلة بكون عدد الجماعات العرقية اليوم يصل إلى مئات الألوف، وأن تحركاتهم وخليطهم وأساليبهم الثقافية وتمثيلاتهم الإعلامية تشير شكوكا عميقة حول من بالضبط الذي يمكن أن يكون ضمن "نحن" ومن ضمن "هم".

في هذا الإطار، أصبحت بعض المبادئ والنظم الأساسية في الدول - الأمة الحديثة منفصلة وغير مترابطة بدرجة كبيرة في عصر العولمة، مثل فكرة الأراضي المستقرة ذات السيادة، وفكرة كثافة سكانية تحت السيطرة ومسئولة، وفكرة طبقات أو فئات مستقرة وواضحة، يضاف إلى ذلك أن الثقة واليقين بأن شعوبا متميزة ومتفردة يمكن أن تنبث من تربة قومية معينة وتحكمها، قد تقوضت، بسبب السيولة العالمية في الثروة والسلاح وتحركات البشر والصور، وقد عرضت لذلك كله في كتابي "الحداثة أعلي اتساعها - *Modernity at Large*"<sup>(15)</sup>.

بعبارات أكثر بساطة يمكن أن نقول إنه على الرغم من أن الخطوط بين "نحن" و"هم" كانت ضبابية دائما على مدى التاريخ الإنساني، وأن الحدود بينها لم تكن واضحة، بل ربما مطموسة عبر مسافات أوسع وأعداد أكبر، فإن العولمة تفاقم هذا الالايقين وتفرز دوافع جديدة للتطهير الثقافي، حيث إن عددا متزايدا من الدول بدأ يفقد وهم السيادة الاقتصادية الوطنية؛ الأمر الذي يذكرنا بأن العنف الواسع النطاق ليس مجرد نتاج للهويات المعادية لبعضها، بل إنه، ذاته، أحد الأساليب المنتجة لوهم الهويات الراسخة والمشحونة. في هذا السياق، يمكن النظر إلى الأصولية الإسلامية والأصولية المسيحية وغيرهما من صور الأصوليات المحلية والإقليمية الأخرى باعتبارها جزءا منبثقا من مخزون الجهد المبذول لإنتاج مستويات من الالايقين والالتباس بخصوص الهوية الاجتماعية والبقاء والكرامة، مستويات لم تكن مستهدفة من قبل. العنف المفرط والمشهدى على نحو خاص، هو أسلوب لإنتاج ما وصفته من قبل بالتعلق أو الولاء الكامل - *full attachment*، وخاصة عندما تتحالف قوى الالايقين الاجتماعى مع مخاوف أخرى من اللامساواة التى تتزايد وتبرتها، وفقدان السيادة الوطنية أو القومية، أو التهديدات التى تحاصر سبل العيش والأمن القومى. بهذا المعنى، وباستخدام عبارة "فيليب جوريتش - Philip

*Gourevitch* "الموجعة عن "روندا": "الإبادة الجماعية، هى فى آخر الأمر ممارسة لبناء الجماعة الاجتماعية"<sup>(16)</sup>، وهى العبارة التى سأعود إليها فى الجزء الأخير من هذا الفصل.

الإنتاجية الاجتماعية للعنف فى حد ذاتها، لا تفسر الأساليب الخاصة التى يبدو فيها العنف ضد جماعات تعرف بالأقليات فى التسعينيات، وكأنه قد اتخذ شكلا جديدا، من الولايات المتحدة إلى إندونيسيا، ومن النرويج إلى نيجيريا. كذلك يمكن الجدال بأن الاتحاد الأوروبي الناشئ هو، من عدة أوجه، الشكل السياسى الأكثر استنارة فى عالم ما بعد القومية؛ إلا أن هناك على الأقل أوروباتين ظاهرتين للعيان اليوم: عالم الاحتواء أو التضمن - *inclusion* والتعددية الثقافية فى مجموعة من المجتمعات الأوروبية، ورهاب الأجانب - *xenophobia* العنيف، أو ما يمكن أن نطلق عليه أوروبا "أندرس بريفيك - *Anders Breivik*" أو "بيم فورتيون - *Pim Fortuyn*" فى المجموعة الأخرى. الشرعية المتنامية لأيديولوجيا اليمين فى أرجاء أوروبا فى العقد الماضى، تضعها بقوة على خريطة رهاب الأجانب العرقى العالمى. ذروة القومية العرقية، حتى فى عمليات الإبادة العرقية فى السياسات الديمقراطية، لها علاقة كبيرة بالتبادلية الداخلية الغربية بين فئات "الأغلبية" و"الأقلية" فى الفكر الاجتماعى الليبرالى، الذى يولد ما أدعوه بـ "قلق النقص - *anxiety of incompleteness*". الأغليات العددية يمكن أن تصبح ضارية ونزاعة للإبادة العرقية فيما يتعلق بالأعداد الصغيرة، وتحديدًا عندما تُذكر بعض الأقليات (وأعدادها الصغيرة) تلك الأغليات بتلك الفجوة بينهم كأغليات وأفق كيان قومى كلى نقى وعرق غير ملوث. هذا الشعور بالنقص يمكن أن يدفع بالأغليات فى نوبات شديدة من العنف ضد الأقليات، كما أن العولمة، كسياق أصبحت فيه الدول والأسواق والأفكار الخاصة بالتجارة وأساليب الحكم منظمة، تفاقم الظروف المؤدية إلى العنف

الواسع النطاق، حيث إنها تخلق مسارا ملائما للصدام المحتمل بين منطقتي اللائقين والنقص، بما لكليهما من شكل خاص وقوة خاصة. وكحقيقة عريضة عن عالم التسعينيات، فإن قوى العولمة تنتج من الظروف ما يساعد على زيادة اللائقين الاجتماعى ووتيرة الاحتكاك الناجم عن الحركة بين فئات "الأغلبية" و"الأقلية"، كما أن الشعور بالنقص (في مشروع النقاء القومى الكامل) والشعور باللائقين الاجتماعى بخصوص الفئات العرقية يمكن أن يصنع حلزون عنف متجها إلى الأسفل وهو الطريق إلى المذابح الجماعية.

هذا الأسلوب فى تناول زيادة وتيرة العنف الثقافى الواسع فى التسعينيات، يعطينا طريقة للتعرف على قلق النقص والمستويات غير المقبولة لللائقين، عندما يجتمعان لإشعال التعبئة للإبادة العرقية، ولذا لابد من الاعتراف بأن الوجود المشترك لمستويات مرتفعة من الشعورين، شرط ضرورى للعنف الواسع النطاق. إلا أن الكفاية<sup>(\*)</sup>، كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية عادة، أمر آخر، وفى بعض الحالات يمكن أن توفر دولة مارقة هذه الكفاية (كما فى حالة العراق والأكراد)، وفى حالات أخرى نظام كولونىالى عرقى (رواندا)، وربما من خلال عملية بناء دستورى على أساس عرقى مأساوى (يوغوسلافيا بعد "تيتو")، أو بواسطة قادة مجرمين مدفوعين بجشع شخصى وشبكات سلع غير مشروعة (ليبيريا والسودان). فى حالة الهند، يبدو أن ظرف الكفاية مرتبط بحالة طارئة يشترك فيها انقسام سياسى رئيسى وسلسلة من الخطوط الثقافية المتداخلة.

هناك، كذلك، نقطة إضافية لابد من توضيحها فى هذه الإطلالة على ما يشيره كتابى "الخشية من الأعداد الصغيرة" من جدل، وهى أن عنف التسعينيات الواسع

---

(\*) الكفاية: *sufficiency*، المقصود بالكفاية هنا المستوى المتواضع من العيش (المترجم).

النطاق، كان يبدو مصحوبا، على نحو نموذجي، بفائض غضب وزيادة مفرطة من الأحقاد، أفرزتا أنماطا من الإهانات والانتهاكات لاتعد ولا تحصى، لكل من جسد ووجود الضحية: أجساد مشوهة ومعذبة، بشر محروقون ومغتصبون، نساء مجهضات، أطفال مشوهون وممتنون ومبتورة أعضاؤهم. ماذا نفعل مع هذا الفائض من العنف الذى حدثك ويحدث غالبا بشكل علني وربما بين أصدقاء وجيران، ولم يعد يتم بمثل تلك الأساليب المستترة أو الخفية كما كان يحدث فى السابق فى حروب الجماعات؟ أعتقد أن فائض الغضب والعنف والدافع إلى الإهانة والامتهان وراء نرجسية "الفوارق الثانوية"، أكثر خطورة الآن منه فى السابق، وذلك بسبب الانزلاقات والتشكلات الجديدة فى العلاقة بين هويات وقوى "الأغلبية" و "الأقلية". وحيث إن الفئتين يمكن أن يتبادلا المواقع بسبب مرونة التعداد السكانى، والدساتير، وأيديولوجيات الاحتواء والمساواة المتغيرة، لم تعد الفوارق "الثانوية" مجرد علامات حاسمة على ذات لايقينية، وهكذا يجب أن تكون مصونة، كما ترى النظرة الفرويدية الأصلية، والواقع أن الفوارق الثانوية يمكن أن تكون أقل ما يمكن قبوله، حيث إنها تسهل عملية المرور الناعم فى الانجهاين بين الفئتين. الوحشية والفظائع وعمليات التجريد من الصفات الإنسانية، التى عادة ما تصاحب العنف العرقى، كلها علامات على الظروف التى أصبح فيها الخط الفاصل بين الفوارق الثانوية غير واضح وغير مؤكد، وفى مثل هذه الظروف لم يعد بالإمكان مواجهة القسوة والخوف التى يأتى بهما معا الشعور بالنقص وعدم اليقين عن طريق الانقراض الميكانيكى أو نبذ الأقليات غير المرغوب فيها؛ وفى هذه الظروف أيضا تكون الأقلية هى المعرض ولكن الفارق نفسه هو المشكلة الأساسية؛ وهكذا فإن استئصال الفارق نفسه (وليس مجرد الارتباط أو التعلق المفرط بالفوارق "الثانوية") هو السمة المميزة الجديدة لنرجسية اليوم الضارية والأوسع النطاق؛ وحيث إن هذا الطرح مستحيل بالأساس فى عالم، الحدود

فيه غير واضحة والزيجات مختلطة واللغات مشتركة، بالإضافة إلى صلات وارتباطات أخرى، فمن الحتمى أن ينتج حالة من الإحباط يمكن أن تكون سببا في هذا الفائض المتظم الذى تحمله عناوين صحف اليوم. هذا الفائض هو موضوع الجزء الأخير، التالى، من هذا الفصل.

### الجراحة السياسية والجزء المزعج

سوف أستخدم مصطلح "الجراحة السياسية - *political surgery*" لوصف أداء عمليات العنف على أجزاء الجسد ومكوناتها، بهدف إحداث آثار سياسية مختلفة، وهى مرحلة جديدة فى تاريخ العنف الإنسانى، ويتطلب ذلك منا أن نحتمل الصعوبة الهائلة فى تفهم ذلك، ثم التوسعات شديدة البشاعة فى أساليب المداواة والتعامل مع المرض.

نحن نعيش فى عالم ما بعد بنوى، سواء بالنسبة للنظرية أو الممارسة. لم تعد الأجزاء ولا الكليات تخضع لأى منطق "سوسيرى" (\*) واضح، ولاتوافق مع نوع العلاقة التى جعلت "لويس دومون - *Louis Dumont*" (وهو يبنى على عمل "ريمون أبثورپ - *Raymond Apthorpe*" وتراث "دوركاييم - *Durkheim*") يفترض أن الأجزاء والكليات ليست مرتبطة ببعضها شكلا فحسب، وإنما أخلاقيا كذلك من خلال تبعية تراتبية من نوع ما. الدول، باعتبارها كيانات كلية مقدسة، أصبحت تخشى أجزاءها الثانوية على نحو متزايد، حيث أصبحت تلك الأجزاء (وعلى نحو متزايد أيضا) أكثر رسوخا ككيانات وأكثر حضورا من الناحية السياسية. الأجسام تتفكك بطرق مختلفة بدأ علماء الاجتماع توثيقها عن كذب. الأعضاء

---

(\*) *Saussurean* - نسبة إلى عالم اللغويات السويسرى فردينان دو سوسير - *Ferdinand de*

*Saussure* (١٩١٣-١٨٥٧) (المترجم).

أصبحت جزءاً من عملية تسليع عالمية وبالتالي أصبحت تعيش حياة تتطلب الانفصال عن "بيوتها" الجسدية السابقة. الأساليب الفنية في الجراحة الجنسية تجعل بالإمكان إضافة أو إزالة أجزاء من الجسم، مع اختلافات النوع والسن، وجراحات التجميل تضيف وتزيل وتعيد توزيع الدهون بشكل جزافي لإعادة تنظيم جماليات "الكل" الجسدى. الاستنساخ - *cloning*، باختلاف أنواعه يجعل من الصعب استخدام فكرة الأصل للتمييز بين الأشكال القديمة والجديدة. العاملون في مراكز النداء الآلى لهم أسماء ولهجات وأصوات وهويات منبثة الصلة بالأجسام التى تسكنها. الحياة على الإنترنت شجعت على وجود أشكال عدة من مضاعفة وتقسيم الأسماء والهويات والصور والأصوات والحيوات، للدرجة أن أصبح هناك عالماً إلكترونيا موازياً من الأجزاء والكيانات الكلية، له منطق مختلف عن منطق الحياة الاجتماعية الأصلية. بكل هذه الأساليب، أصبحت الأجسام مادة لتمازجات واختلاطات فى أشكال ورؤى اجتماعية أوسع؛ وعالم الطب، بلاشك، مجال رئيسى لإعادة تكييف العلاقة بين الأجزاء والكيانات الكلية، والجراحة أسلوب فنى مهم فى هذه العملية.

أعود إلى موضوع الجراحة، حيث إن بعض الأعمال الوحشية المصاحبة للعنف الواسع النطاق فى العقدين الأخيرين تتضمن أساليب متعددة أشبه بالجراحة: مثل البتر والاستئصال والثلث وغيرها، لفصل أجزاء عن "الكل" الجسدى، وقد أصبحت هذه الأفعال كلها فصولاً نموذجية من العنف الواسع. هذه الممارسات تصحبها أشكال أخرى من الجراحة العرقية مثل تقديم الذبائح والقرابين وختان الإناث وغيرها من الممارسات العنيفة التى مازالت شائعة فى مناطق كثيرة من العالم.

بالعودة إلى "مارى دوجلاس - *Mary Douglas*" و "رينيه جيرار - *René Girard*"، نجد الإشارة إلى وجود علاقة قديمة بين العنف والتضحية الجسدية والتطهير والاستنساخ الاجتماعى على مدار التاريخ الإنسانى؛ وتذكرنا إشارة

"جيرار" إلى التهذيب والتطهير كأساليب فنية طبية مهمة؛ بأن للجراحة السياسية العنيفة تاريخاً بالغ التعقيد، ما يجعل القرن السابع عشر نقطة تحول أو محورا في تاريخ الجراحة السياسية في الغرب. في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ستكمل فكرة "الجزء المزعج" رحلتها من الكتاب المقدس إلى عالم الطب لتصبح جزءاً من لغة الممارسات الطبية. المرجعية الإنجيلية لفكرة "الجزء المزعج" مهمة، حيث إن الخوف الشائع من الأقليات مرتبط بقوة بخطاب النجاسة والمرض والتشوه والأذى، كما أن الخطاب النازي<sup>(17)</sup> مثال شهير لذلك، مثلما هناك دعوات متصلة بذلك للاستئصال والبر والنبذ، تظهر باستمرار في إطار التعبئة للإبادة العرقية وأحداث العنف الجماعي المخططة.

قبل تأمل بعض الأمثلة في هذه المجالات الأخلاقية الوعرة، فإن الأمر يستحق أن نسأل عن سبب القيام بهذه الرحلة، إذا كنا نستطيع أن نعرف الكثير بالنظر إلى هذا العنف الاجتماعي الهائل، على ضوء أسباب وقرائن، مثل الفقر والدول الفاشلة والصراع على الموارد النادرة والترحيل القسري والضغط الاقتصادي الطارئة وغيرها. الإجابة بسيطة ومهمة. قدر كبير من العنف الجسدي المفرط ليس وثيق الصلة أو الارتباط بالمنطق العادي للإقصاء أو الحصر ضمن أقلية أو المنافسة أو الحسابات السياسية. العنف عادة ما يكون مفرطاً وشديد الصرامة كأساليب تظهر بانتظام لتجمع بين منطق الوسائل والغايات في العنف السياسي. التعذيب والتمثيل بالجثث، والاعتصاب، والانتهاكات الجنسية، وكل ما يمكن تصوره من فظائع أصبحت تفوق أشرس آمال من يخططون لها، وأسوأ مخاوف ضحاياها. لقد أصبحنا نشهد أشكالاً من العنف الجسدي الواسع والمفرط المرتبط بمشروعات سياسية، لا تخضع لأي نوع من الحسابات الأداتية أو الوظيفية؛ وعليه، ليس أماننا سوى أن نعود إلى مفكرين مثل "ماري دوجلاس - Mary Douglas" و"رينيه جيرار - René Girard" (وربما حتى "آرنولد فان جينيب - Arnold van Gennep") في



السؤال عن الطموحات السياسية لهذا النوع من العنف الجسدى المفرط. ما الفكرة الاجتماعية وراءها، ما الذى تسعى لتحقيقه، ما مشروعها، مهما كان ذلك مشيراً للكدر ومنفراً؟

سنبدأ من عدد قليل من الأمثلة. سنسأل ما إذا كانت الممارسات المتعلقة بتشويه أجساد النساء الصغيرات، فى كثير من المجتمعات وبخاصة فى المناطق الشمالية من أفريقيا، تعتبر ممارسات تقليدية محدودة. الواضح أنها جزء من تأكيد غاضب أن أجساد النساء لا يمكن أن توضع فى الحيز العام، سواء لحقوق الإنسان، أو الأخلاقيات الطبية الحديثة، أو الأمان الطبى البسيط. بعبارة أخرى، إصرار الرجال (وقلة من النساء) على حقوق مجتمعات مختلفة فى ممارسة بتر أجزاء من الأعضاء التناسلية، هذا الإصرار على هذا الفعل لأبد من اعتباره جزءاً مما سبق أن أطلقت عليه "الجراحة السياسية"، أى الجراحة بقصد تحقيق هدف سياسى، والهدف فى هذه الحالة هو التأكيد بقوة على أن جسد الأنثى متاح ومستباح ليكون ساحة للتقاليد البطريكية والغضب على الدولة. القتل باسم الشرف فى باكستان، الرجم العلنى فى الشرق الأوسط، وغيرها من أشكال الموت أو الأذى التى تفرض على النساء (والرجال)، تندرج كلها فى هذا السياق. على ضوء ذلك، يمكن أيضاً إعادة تصنيف عمليات الاغتصاب القسرية وتحت تهديد السلاح فى الحروب الأهلية، البعيدة عن بعضها، مثل تلك فى "آكه - Aceh" وسيراليون والبوسنة، فى نفس الإطار العام، باعتبارها من أعمال الجراحة السياسية المصممة لإحداث تدخلات سياسية وإنزال ضرر وأذى جسدى باسم مشروع ما، أكبر، للتطهير العرقى أو التحويل إلى أقلية - *minoritization*.

تتطلب حالة "سيراليون" بالتحديد اهتماماً خاصاً، حيث إنها تبدو بعيدة عن التصنيفات العرقية أو الدينية أو الجنسية، وبالتالي فهى تناقش أحياناً، باعتبارها الأكثر

ترويعا وبشاعة في السجلات الحديثة للعنف الجسدى الواسع النطاق، لأنها خارج المحددات المعروفة للتطهير العرقى، أو أى صور أخرى للعنف بدوافع ثقافية.

عمليات الاغتصاب والبتر والقتل في العقد الأخير في "سيراليون"، وخاصة تلك التى تم تدبيرها أثناء حكم "تشارلز تيلور - Charles Taylor" في "ليبيريا" المجاورة، تبدو سياسية تماما وربما ملغزة في طبيعتها؛ ولكون "سيراليون"، على نحو خاص، مسرحا لعمليات البتر كشكل من العنف السياسى، وحيث إن تلك العمليات كانت أيضا تستهدف الأطفال، فلا بد من التوقف عند هذا الموقع الذى تجلست فيه الجراحة السياسية.

لا أكتب باعتبارى خبيرا بشئون سيراليون وغرب أفريقيا، إلا أن بعض الإمكانات المؤهلة لذلك ظهرت أثناء محاكمة "تشارلز تيلور" وفترة حكمه في "ليبيريا" المجاورة (١٩٧٩ - ٢٠٠٣)، وألها التورط الواسع لأطفال سواء كمرتكبين أو ضحايا للعنف الجماعى في "سيراليون"، وهذا العامل اعتبر في صالح "تيلور" والآخرين الذين دبروا إطار هذا العنف وقاموا بتنسيقه في خلق فجوة واسعة بين الأجيال في "سيراليون"، ونجاحهم في إنتاج رسالة مفادها أن الآباء وكبار السن والبالغين العاديين من الشباب في "سيراليون" كانوا أشرارا بدرجة ما. الحقيقة الثانية اللافتة للنظر هى أن هذا الفهم الذى يعتبر الجيل الأكبر سنا شريرا، لم ينقذ الكثير من الأطفال من الجراحة السياسية الوحشية، التى كانت تتم أحيانا بأيدي أطفال آخرين. الفكرة المثالية هى أن عمليات البتر لم تكن نتيجة فشل عمليات للقتل، بل كانت مسعى متعمدا ومدرسا لطرح أو إسقاط أجزاء من "الكل" الجسدى وإنهاء استخدامها المنتج. الملاحظة الرابعة هى أن الاستخدام الممنهج لعمليات البتر كان أيضا مرتبطا بوحشية وفظائع جنسية متعمدة ضد النساء؛ الخامسة والأهم أنها كانت، بمعنى ما، مساع تواصلية هدفها إنتاج الخوف، وأنها كانت، على الأقل في بعض

الحالات، إفادات وبيانات مدروسة، المقصود منها أن تكون جزءاً من حوار عبثي وغريب مع خصوم داخليين وقوات حفظ السلام الخارجية. الواقع أنه ليس لدى فهمها أكثر عمقا لكى أقدمه فيما يتعلق بحالة "سيراليون" الخاصة، سوى أن أبدي ملاحظتي عن كونها حالة من حالات الباثولوجيا الفائقة لانشغال كامل بالأجزاء، والاستخدام المباشر للوسائل الجراحية غير السوية. في إحدى المحاكمات، كان ممثل إحدى الجماعات المتمردة الرئيسية (RUF) يبنى إنكاره تورطهم في كثير من عمليات بتر الأعضاء، على أساس وجود اختلافات كثيرة في أساليب البتر (في إحدى الحالات كان البتر من الرسغ بينما كان أسلوب جماعته هو البتر من المرفق).

هذا الاستخدام الصريح والمدير للجراحة السياسية طريق مختلف لهذا النوع من النشاط في قدرته على ما سبق أن أشرت إليه كوظيفة تشريحية أو استكشاف<sup>(18)</sup>، وربما تكون هذه الوظيفة التشريحية أو الاستكشافية أكثر بروزاً بالنسبة لتلك المواقف المتضمنة لأعداد كبيرة وحجم واضح من الفسواق العرقية - الدينية أو العرقية. وحيث توجد تواريخ متداخلة وأعداد كبيرة من الزيجات المختلطة وعلاقات لغوية وثيقة، بالإضافة إلى تواريخ طويلة من الهجرة والعيش المشترك (كما هو الحال بالنسبة للصرب والكروات في أوروبا الشرقية، والهندوس والمسلمين في الهند)، ينشأ قلق شديد بخصوص واهتمام بتثبيت هويات "غير مختلطة" أو "خالصة" (مستخدمين وصف "روبرت هايدن - Robert Hayden" الدال)، واستخدام العنف والإيذاء الجسدي "لتأسيس" يقين عن هوية الضحية. العلاقة بين هذا الأسلوب في الانتهاك الجسدي والجراحة السياسية، يمكن أن نراها كذلك في الهند، وذلك في أعمال العنف ضد المسلمين في أوائل التسعينيات ومحاولات دهماء الهندوس للتفتيش على الأعضاء التناسلية للذكور وختانها من عدمه، للتأكد ما إذا كان الضحية مسلماً (أم لا)، والواقع

أن تشريح الأحياء والتحقق يمكن إلحاقهما بعملية التطهير حيث كلها وثيقة الصلة بالغضب والحنق والشك بخصوص "الجزء المزعج".

بشكل عام، بينما قد تكون عمليات الجراحة السياسية قد تضاعفت في الفترة مابعد التسعينيات، وبخاصة في أفريقيا (ومناطق أخرى)، يمكن أن نربطها بشكل من الممارسة الوحشية الرمزية، العلاقة فيها بين الجزء والكل في الجسد بمثابة سرديّة عن الجزء والكيان الكلي في الدولة، في كل فصل منها يبدو بتر الجزء المزعج لأول وهلة فعل انتقام (بأسلوب العيون بالعين)، وهذا التفسير قد يكون معقولا إلى حد ما في المواقف التي تتسم بالغضب الشديد والرغبة في الانتقام؛ إلا أن الرمزية تبدو أعمق ارتباطا بإشكالية الجزء المزعج، ذلك الجزء الذي ينتج قلق النقص، رغم حدوث ذلك فجأة أو على نحو غير معقول. المفارقة الساخرة في عملية البتر بخاصة، والجراحة السياسية بعامة، تكمن في كونها تواجه قلق النقص بنقش هذا النقص وتسجيله على الجسم الثانوي بدلا من قتله أو طرده أو نبذه.

ما من شك في أن تلك منطقة وعرة، حيث إن الكثير من أعمال العنف الفظيعة في التسعينيات، ومنذ ذلك الحين، لا تتسم بمثل ذلك البرود شبه الآلي الذي كان للهولوكوست الألماني، الذي كان عاقد العزم على غائية الحل النهائي - *Final Solution*. صحيح أن فرق الاغتيال النازية، سواء داخل أو خارج معسكرات الموت، كانت حريصة ومتلهفة على إهانة اليهود وغيرهم من الألمان "الناقصين"، بكل ما يمكن تخيله من أساليب، قبل قتلهم، إلا أنهم لم يكونوا راغبين في إحداث أضرار أو إصابات جزئية ولا في تركهم أنصاف أحياء؛ وعلى الأقل في بعض حالات العنف الاجتماعي الفائق في الخمس عشرة سنة الأخيرة، كانت مشكلة الصراع المدني، وخاصة إذا ما كان لها أساس عرقي، كانت تؤدي إلى أضرار جزئية، التعافى منها ممكن بينما النسيان مستحيل. عنف الهندوس ضد المسلمين وصولا إلى مذابح "چوچاراات

- "Gujarat" يبدو متسما بهذه الخاصية غير المنتهية، الخاصية الدافعة إلى الجراحة والإحراق والإضرار الجزئي بالممتلكات والأشخاص، وهي ليست الخاصية المميزة لمشروع إبادة عرقية.

هنا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتذكر سبب قيامنا باستقصاء هذه الأوضاع، وأن نذكر أنفسنا لماذا بدأنا بـ "رينيه جيرار - René Girard" والعنف الكامن في الضحية. في زمن الفوارق الاقتصادية المتنامية، والدول الفاشلة والفسادة، والسياسات الاقتصادية المريبة، والأمراض، والاضطرابات المستفحلة، والميليشيات الخاصة، وتجار الحروب، والاتجار غير المشروع في الماس والسلاح والأجساد والأعضاء البشرية، في زمن كهذا، ليس من الصعب أن نفهم لماذا أصبح العنف داخل الدول في ازدياد، أو لماذا من الحتمى أن تنتج سياسات التمنيظ واستخدام كباش الفداء الصراع والاستياء والرفض وربما أعمال الشغب الواسعة النطاق.

الأكثر صعوبة على الفهم، هو لماذا شهد العقدان الأخيران زيادة هائلة في العنف الاجتماعي فاقت كل تصور، يدفعها غضب يفوق كل الحسابات والتدابير السياسية، وتستخدم استراتيجيات في الانتهاك تضع إنسانية كل من الجاني والضحية أمام تساؤل مشترك. لعل هذا الفائض المذهل من الغضب والسخط والانتهاك المفرط، هو ما يدفعنا لفتح آفاق تفسيرية، قد تبدو "فاترة" لما فيها من تجريد واعتباطية.

بالعودة إلى أفكار "غاندى" عن الضحية البديل والإبدال الطقوسى ومنطق التطهير والمنطق الغريب للـ "فارماكوس" والـ "كاثارما"، ما الذى نخرج به؟ ماذا نفيد من ذلك كله؟ ما نخرج به ونفيده هو أسلوب لاستكشاف كيف ينتج منطق النبذ والتطهير والاستئصال، في هذه المواقف الرهيبة، علاقات قرابة خطيرة بين أساليبنا في المداواة والتضحية والإصلاح الاجتماعى.

ولنعد إلى عبارة "فيليب جوريفتش - Philip Gourevitch" القاسية عن العنف الجماهيري في "رواندا" في أوائل التسعينيات.<sup>(19)</sup> بعد دراسة لأساليب تعبئة جماعات الاغتيال التابعة لقبائل الـ "هوتو - Hutu"، بواسطة رسائل عن طريق الإذاعة كان ييها مستخدموهم السياسيون، سارع ليقول إن "المذابح الجماعية، هي في آخر الأمر ممارسة لبناء الجماعة الاجتماعية". استرشادا برؤية "جوريفتش" لا بد من التسليم بأن البشر وهم اجتماعيون بالضرورة، لا تنقصهم الطموحات الاجتماعية حتى في مشروعاتهم الجماعية المرعبة. بعبارة أخرى، عندما يكون العنف المفرط جزءا من فعل جمعي متكرر، فلن يكون أمامنا خيار لكي نجعل من دوافع مرتكبيه صندوقا أسود، وأن نتحرك مباشرة نحو المصالحة أو المداواة أو العقاب. نحن مضطرون لأن نقدم تفسيراً ما. وعند بناء مثل هذا التفسير، لا بد من أن نبدأ بالاعتراف بأن العنف الجمعي، مثله مثل كل صور الفعل الجمعي الأخرى، له طموحات. قد نعتبرها طموحات غير سوية، وقد ندين تلك المشروعات، أما إذا حاولنا أن نغاضي عن فهمها كمشروعات فمعناه أننا نتخلى عن الأمر بكل بساطة.

عند الإشارة إلى بعض الأساليب التي قد تتداخل فيها اللغة والممارسات ومنطق كل من الجراحة والنقاء واستئصال الأجزاء الاجتماعية غير المرغوب فيها، مع ممارسات التطهير العرقي والإحراق والحز والقطع، عند الإشارة إلى ذلك، ربما يكون علينا أن ننظر مرة أخرى، مثلما فعل "رينيه جيرار" في الرغبة في التنقية والتطهير في القلب المعتم لطقوس العنف.

عندما نفعل ذلك، قد يكون علينا أن نعيد فتح ملف ذلك التقليد الطويل، على الأقل منذ "دوركايم - Durkheim"، الذي يضع اللامعيارية - *anomie* في القلب من الخلل الاجتماعي، وهو أسلوب في التناول دائري بالأساس. قد نحتاج لإعادة

فحص ما يحدث لطقوس الانتقال(\*) الكلاسيكية، عندما تصبح الأرض والمنطقة والهوية مقطوعة الصلة ببعضها بكل قسوة وضراوة. ربما نحتاج إلى إعادة النظر في ميلنا الشديد لرؤية صراع ممتد، كما في الحالة الأخيرة، وإصلاحاً للأضرار أو استعادة للتوازن المختل، وهى رؤية قديمة قدم "زيميل - Simmel" فى النظرية الاجتماعية. وربما يكون علينا أن ننظر إلى التقليد الفرويدى لفهم كيف يمكن أن تصبح الذات والآخر محرضات على الجراحة السياسية المتبادلة. كل ذلك يتطلب عزيمة جديدة صادقة لكى نحدق فى قلب الظلام الدامس، فإذا كنا على استعداد للقيام بذلك، دون انحياز أو ترجيح لأى من مصادرنا النظرية الكلاسيكية، فلربما مكتتنا هذه الرحلة من العودة مجدداً للتفسير لمصادر النظام فى الحياة الاجتماعية، بصرف النظر عن تسوية الصراعات، ومداواة الجراح المتخيلة والرمزية، والغفران والمصالحة أو سياسات الإصلاح والتعويض. كل من هذه الخطط والمشروعات له ميزاته ومردوده من المكاسب، بيد أنه لا أحد منها يضمن فهماً عميقاً - بما يكفى - لطموحات العنف الاجتماعى.

---

(\*) طقوس انتقال الإنسان من حال إلى حال: *rites of passage* (المترجم)

## هوامش الفصل الرابع

- (1) A. Appadurai, *"Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization"*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- (2) R. Girard, *"Violence and the Sacred"*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- (3) *Ibid.*, 13.
- (4) *Ibid.*, 12.
- (5) M. Herzfeld, *"Cultural Intimacy: Social Politics in the Nation-State"*, New York: Routledge, 1997.
- (6) L. H. Malkki, *"Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania"*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- (7) J. Fernandez, *"The Mission of Metaphor in Expressive Culture, with Comments and Rejoinder"*, *Current Anthropology*, 1974, 15 (2) 119- 45.
- (8) C. Lomnitz, *"Death and the Idea of Mexico"*, Cambridge, MA: Zone, 2005.
- (9) B. Anderson, *"Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism"*, London: Verso: 1991 (1983).
- (10) E. Balibar, *"The Nation Form: History and Ideology"*, in E. Balibar and I. M. Wallerstein, eds., *"Race, Nation, Class: Ambiguous Identities"*, New York: Verso, 1991.
- (11) Anderson, *"Imagined Communities"*.
- (12) A. Appadurai, *"Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger"*, Durham: Duke University Press, 2006.
- (13) A. Appadurai, *"Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization"*, *Public Culture*, 1998, 10 (2), 225- 47.
- (14) A. Appadurai, *"Modernity at Large"*.



(15) A. Appadurai, "Full Attachment", *Public Culture*, 1998, 10 (2), 443- 9.

(16) P. Gurevitch, "We Wish to Inform you that Tomorrow We Will Be Killed With Our Families: Stories from Rwanda", New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.

(17) انظر على سبيل المثال:

R. Proctor, "The Destruction of 'Lives Not Worth Living' in J. Terry and J. Urla, eds., *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture, Race, Gender, and Science*", Bloomington: Indiana University Press, 1995.

(18) A. Appadurai, "Full Attachment".

(19) P. Gurevitch, "We Wish to Inform you that Tomorrow We Will Be Killed With Our Families".



## الفصل الخامس

### فى دولة أبى:

### تأملات فى السيرة والذاكرة والأسرة

#### الدولة الحميمة

يقال دائما إن الأمة هى ملهمة العواطف والمشاعر، وأن بعض الناس، على الأقل، يعيشون ويموتون فى سبيلها، وكثيرا ما يشار إليها بأنها أرض الآباء والأجداد... والوطن الأم.

وعلى الرغم من أن أهم الأعمال فى العلوم الاجتماعية والإنسانيات فى العقود الأخيرة مكرسة لدراسة الأمم والقوميات<sup>(1)</sup>، مازال هناك شعور غريب بخصوص شكل من التنظيم الاجتماعى، حديث نسبيا من الناحية التاريخية، حتى فى الغرب، أصبح يبدو طبيعيا وضروريا مثلما هو محسوس ومقدر.

ولاشك أن هناك جدلا شديدا بخصوص مستقبل الدولة - الأمة، وخاصة فى إطار العولة، إلا أن هذا الجدل قلما يمضى فى هدوء وتجرد، فالذين يرون أن الدولة - الأمة قد تكون غير مرغوب فيها أو أنها فى أفول، لا يعتبرون فى عداد المخطئين فحسب، وإنما من المكابرين من باب العناد، وربما أسوأ؛ وبناء على ذلك لدينا سؤال بسيط، ولكنه صعب فى ذات الوقت هو: لماذا تأثير هذا الشكل الكبير والمجرد والحديث من التنظيم الاجتماعى، إيجابى دائما من الناحية العاطفية؟

كانت هناك بالطبع محاولات عدة للاشتباك مع هذا السؤال، وكان بعضها أقرب إلى إصابة الهدف من غيرها، إلا أنني قبل أن أدلو بدلوى في هذه المسألة، لابد من أن أشير إلى وجود مجموعة من الأساليب لتناولها، أعتبرها كلها فاقدة للمصداقية، وهى المجموعة التى نعتبرها "بدئية - *primordialist*" التى تجنب إلى تعليل الارتباطات الجديدة والأكبر بالرجوع إلى تلك الأقدم والأصغر والأكثر حميمية، التى يتم تصورهما عادة من ناحية الدم والقربا. هذا الأسلوب "البدئى" إشكالى من عدة جوانب، إلا أنه كثيرا ما يظهر حتى فى أعمال أولئك الذين يريدون أن يقاوموه، من ناحية لأنه أصبح مغروسا بعمق فى فهمنا العام، ومن ناحية أخرى لأنه ليس لدينا بديل له؛ إلا أنني لن أسرد قائمة اعتراضاتى على هذا الموقف فى هذا السياق، وإنما سأشير فحسب إلى أن المشكلة مع الأسلوب البدئى، هى أنه يخفق فى تفسير الأمر الأكثر أهمية فى أى جدل ممتد، وهو سؤال: لماذا تبدو ولاءات أساسية معينة قابلة للامتداد فى مجالها، ولماذا علاوة على ذلك بعض الأشكال واسعة المجال، وبالذات الأمة تبدو هى الملهم بامتداد الارتباطات الأولية، بينما غيرها لا يستطيع ذلك؟ على سبيل المثال، لا أحد يريد أن يقتل أو أن يموت لأنه مرتبط بجماعية - *Collectivity* علماء الرياضيات؛ والحقيقة أن بإمكاننا أن نقلب السؤال منهجيا ليصبح: لماذا بمجرد أن تصبح الأمة واقعا موجودا، تصبح المجالات والعلاقات الأصغر نطاقا مغمورة على وجه السرعة بخطابات ومجازات الأمة، وتبدأ الجماعيات - *collectivities* الصغيرة العمل تحت لافتة الأمة؟

إذا كان أسلوب التناول "البدئى" مضللا، كما نتصوره على وجه العموم، فلماذا أين نتجه؟ هنا، يقدم لنا الأسلوب البدئى نفسه بدايات لحل اللغز، وذلك فى انشغاله الشديد، لدرجة الاستغراق، بالدم والأسرة. الدم جزء أساسى من معظم الخطاب القومى، وذلك على نحوين، فمن ناحية: يربطه بين أفكار الأسرة والعنصر والعرق،

فإن لغات روابط الدم المختلفة ثقافيا هي كذلك عناصر أساسية في تكوين الوجدان القومى. هذه الحقيقة تركت انطبعا لدى أصحاب الأسلوب "البدئى" بأن الدم، بإساءة فهمه كحقيقة بيولوجية عامة، كان هو الأساس الطبيعى للعلاقات الأشمل، مثل علاقات القبيلة والطائفة والدين والأمة، والواقع أن الدم إحدى هذه العموميات الإنسانية الكبرى، إلا أن عموميته ليست فى حقيقته أو صدقه البيولوجى، وإنما فى توفره أو كونه متاحا للكثير من المهام المجازية؛ فهو فى الحقيقة حاضر دائما فى اللحظات الإنسانية الكبرى للميلاد والزواج والموت. إلا أن السؤال الصعب هو، كيف استطاعت الأمم - الكبيرة والمصطنعة والمجردة والبعيدة - أن تستولى على أجزاء من طاقة خطاب الدم؟ هذا السؤال يقودنا إلى مجموعة أخرى من السياقات التى ينهض فيها خطاب الدم، وهى سياق الحرب والتضحية وقتل الكائنات الحية، سواء باسم الدين أو لأى أسباب أخرى. هذه المجموعة من السياقات، بعد مناقشتها كما يجب، لم يتم ربطها بعناية بسياقات دورة الحياة التى يظهر فيها الدم كعنصر عام؛ كذلك فإن تفحص هاتين المجموعتين من السياقات يسمح لنا بإيجاد صلة أو ارتباط من نوع آخر بين الألفة والتضحية والعنف التى تمت مناقشتها فى الفصلين الثالث والرابع من زاوية مختلفة نوعا ما؛ وهنا يمكن أن أقول إن الأمة أو الدولة تستطيع أن تحقق تعبئة الوجدان بالربط بين العنف والألفة من خلال سفك الدم، الموجود هو نفسه مجازيا فى لغة التضحية والبطولة. هذه التعبئة تتحقق من خلال الحكايات - *narratives*، العامة وشديدة الخصوصية فى ذات الوقت، والتى يكون لها قوتها عندما تغمر وتشبع المجال الخاص وعالم الأسرة.

إن عقد الصلة بين الدم والانتفاء على هذا النحو، سوف يمكننا من إلقاء الضوء، وإن بشكل مختلف قليلا، على الصلات المعروفة بين الدين والقومية، وكان كثير من العلماء قد عرضوا للعلاقة بينهما.<sup>(2)</sup>

التفكير في هذه الصلة من خلال توسط ممارسات العنف، لقي قبولا معقولاً، كما جاء في عمل، من اتجاه آخر، مثل كتاب "إيتيان باليبار - *Etienne Balibar*"<sup>(3)</sup>، الذى عين المكان المهم للتعبئة العسكرية في توليد الارتباط والتعلق بصيغة الأمة، ثم حديثاً في سلسلة مقالات للناقد الاجتماعى الأفريقى "أكيل ميمبى - *Achille Mbembe*"<sup>(4)</sup>. الخيط العام في هذه الدراسات يضطربنا لمواجهة الانتاجية المؤسسية الغربية للعنف الواسع النطاق، وهذا النوع من الإنتاجية يمكننا من أن نرى كيف يمكن أن يجتمع الدم والانتفاء في صنع الوجدان القومى.

### إنتاجية العنف

هناك عدة أوجه يبدو فيها العنف مُنتِجاً - *productive* وإن على نحو مؤذ، فهو يولد مواقف ومشاهد تماثل وتطابق، وحوافز جديدة على المشاركة الاجتماعية، ومعانى جديدة أيضاً للجماعية - *collectivity*، كما يمكن أن نشاهد جوانب من العنف العارم بين "مجانين" كرة القدم كما يصفه "بل بفورد - *Bill Buford*"<sup>(5)</sup>، وفي الطاقة المسعورة لدى مرتكبي جرائم الإبادة الجماعية في رواندا، وفي ضبط وربط الجنود، وفي تيمة هوليوودية من "أودى ميرفى - *Audie Murphy*" إلى "توم هانكس - *Tom Hanks*"، وفي رفقة الـ "*SS*"<sup>(\*)</sup> في الهولوكوست النازى، وفي ملاعب كرة القدم التى تحولت في بعض المدن الكبرى إلى ساحات للإعدام والجلد لتسلية المواطنين، وفي مواقف ومشاهد أخرى من المخالطة الاجتماعية من إنتاج فيزياء العنف.

---

(\*) *SS* اختصار للعبارة الألمانية *schutzstaffel* وتعنى النسق العسكرى الوقائى وهو الشرطة السياسية للحزب النازى (المترجم).

هذا النوع من المخالطة الاجتماعية الذى يتم إنتاجه عبر فظائع العنف الجمعى الذى يؤدى إلى تعبئة البشر، لن يكون أمرا مفاجئا لنا أو محل استغراب، لو أننا ذكرنا أنفسنا بموضوعين رئيسيين معروفين فى تاريخ كثير من المجتمعات الإنسانية. الأول - القتال - كان ينتج دائما تضامنااته، أولا بين المتدربين فى الخدمة العسكرية، ثم بين المقاتلين، ثم بين أسرهم وأصدقائهم الذين كانوا يجدون دائما فى موت الجندى سببا لحب المجتمع، وليس النفور منه والاغتراب عنه. التعبئة المتعمدة والمدرسة للتضامن العدواني بين الجنود، كانت دائما وثيقة الصلة ولا يمكن فصلها عن رهاب الأجانب - *xenophobia* فى أوقات الحروب على امتداد التاريخ الإنسانى. الموضوع الثانى، وهو ليس عاما تماما، كما أنه أكثر تنوعا فى تعبيراته، وهو ممارسة التضحية، التى يرتبط فيها فقد أجسام ثمينة وأجزاء من أجسام بأفكار تتعلق بالعدالة الكونية واسترضاء الآلهة والحفاظ على أفكار مختلفة عن التعويض والتبادل والأمان الاجتماعى الطويل المدى؛ كذلك فإن عمل "مارسيل موس - *Marcel Mauss*" يذكرنا بالصلة العميقة بين الهبة والتضحية، وكلاهما يتضمن التبادل والتجرد فى خدمة التضامن الاجتماعى والتكاثر.

هكذا، لسنا فى حاجة للنظر إلى الإنتاجية الاجتماعية للعنف الجمعى فى العصور الحديثة بأى درجة من الدهشة أو الاستغراب، ولكن التساؤل هنا، عن هذا النوع من الإنتاجية، إنما يتعلق بعلاقتها الخاصة باستثمار الأمة الذى يؤدى إلى تأثيرات ومشاعر خاصة. الأمم الحديثة منظمة حول أفكار عن روح الجماعة والأرض والسيادة كما هو معروف لنا، والأمم تجعل هذه الأفكار واقعا من خلال أيديولوجيات الحدود والجيوش والدفاع عن السيادة الوطنية، وهذه الأيديولوجية هى أساس تكوين الجيوش الحديثة التى لا تأخذ على عاتقها احتكار الدولة للعنف الشرعى فحسب، بل وترتبط هذا الاحتكار بفكرة "شعب" تم تصوره فى الأساس باعتباره "سلالة"؛ ولعل

"هانا آرنت - Hannah Arendt"<sup>(6)</sup> كانت أول من لاحظ هذا الملمح الأساسى فى شكل الدولة، وتوتره العميق مع أفكار الديمقراطية الشاملة والمواطنة. الدول لا يمكن أن توجد دون توافق قدر ما من "الشعبية"، هذه الروح الشعبية - *peoplehood*، أيا كان مزيج العناصر الشعبية - *volkish* - المتضمن فى أى حالة بعينها، تعتمد على شعور ما محدد ومتميز، هذا الشعور بالتميز لا بد أن يغطى مساحات كبيرة ومعقدة، إذ لا يمكن أن يتفادى بعض العناصر ذات الطابع العنصرى. هذه العناصر يمكن أن يتم تعبئتها لتصبح نزعة عنصرية - *racism*، فى ظروف مختلفة، وهو ما يحدث فعلا. الحرب، فرصة كلاسيكية مواتية لتعبئة هذا النوع من العنصرية، وإن كنا نعرف الآن صورا كثيرة أخرى من التوتر الاجتماعى التى يمكن أن توقظ تلك الصلة العميقة بين الدولة والعرق والعنصر.

هذه الصلة العميقة تعيدنا إلى سؤال الدم والتضحية والحرب، وباستحضار لغة إراقة الدماء المصاغة باعتبارها تضحية، وفى الحروب العادلة، وعادة فى الاستعداد للدفاع، (حقيقيا كان أو متصورا)، عن الكيان الوطنى والأراضى الوطنية، تستطيع الدول الحديثة أن تعيد كتابة الأسرة باعتبارها مكانا لصلة الرحم، ويصبح الدم موضعا لكل من النقاء والتضام - *connectivity*. القوة المجازية للدم، وهى قوة لا يستهان بها، تكمن فيما يتعلق بالدولة، فى كونها تربط بين فكرة العرق وفكرة الشعب والأرض من خلال اللغات الكثيرة للنقاء؛ وعليه ليس من قبيل المصادفة أن نشهد فى عصر العولمة اهتماما جديدا بالتطهير العرقى أو "التنقية"، حيث إن فكرة الدم تفتح الباب أمام مخزون لا نهاية له من أساليب الربط بين العائلة والتضحية، والخشية من عرق قومى ملوث. حتى الآن، يبدو هذا الجدل منطقيا، إلا أنه مجرد، وبعيد عن العمليات التى تذكرى بها سرديات وحكايات النقاء والقراءة والأمة بعضها البعض فى إمبراطورية الوجدان، وهو ما يقودنى إلى الحديث عن كيف كان أن عشت فى دولة أبى.



## دولة أبى

توفى أبى "إس. إيه. آير - S. A. Ayer" فى ١٩٨٠ عن اثنين وثمانين عاما. عمل معظم حياته صحفيا فيما عدا فترة مقتطعة، هى أساس هذا الفصل من الكتاب. فى ١٩٤١، كان مراسلا مقيما فى بانكوك - *Bankok* لحساب وكالة رويترز - *Reuters*، وهناك التقى بـ "شوباس شاندرابوس - *Subhas Chandra Bose*"، الذى سيعرف فيما بعد له ولأسرتنا ولمعظم الناس فى الهند بـ "نتاجى - *Netaji*" (الزعيم). فى، ومن خلال مغامرة مشهودة، حدث أن انشق "بوس"، الزعيم الوطنى الهندى صاحب الشخصية الكاريزمية، الذى ولد وشب فى كالكوتا - *Calcutta*، عن "غاندى - *Ghandi*" و "نهر - *Nehru*" عندما اختلف معها حول أمور كثيرة بخصوص كفاح الهند من أجل الاستقلال، وبخاصة مسألة المقاومة المسلحة ضد البريطانيين. كان قد نجح فى الهروب من الاعتقال المنزلى تحت الحكم البريطانى فى الهند، وبعد سلسلة من الرحلات الخطرة والرومانسية، بمساعدة الألمان والإيطاليين، انتهى به المطاف إلى جنوب شرق آسيا، وهناك شكل جيشا، الجيش الوطنى الهندى - *Indian National Army (INA)*، والحكومة المؤقتة للهند الحرة - *Provisional Government of Azad Hind*، وعمل فى توافق وثيق مع اليابانيين لإنشاء جيش من القوات الهندية الأسيرة لديهم فى معارك مختلفة ضد البريطانيين فى جنوب شرق آسيا. كان هدفه هو أن يحارب بجانب اليابانيين ويدخل الهند مع القوة المسلحة المستقلة ممثلا لحكومة هندية فى المنفى.<sup>(7)</sup>

هذه الرؤية الغربية، التى كانت تسير بوضوح ضد الأجندة الوطنية الرسمية المقدسة، التى وضعها "غاندى" و "نهر"، فشلت مثلما فشلت تلك اليابانية فى دراما الحرب العالمية الثانية الأوسع فى المناطق الشمالية الشرقية من الهند البريطانية (ميانمار - *Myanmar* وآسام - *Assam* الآن). لقى الجيش الوطنى الهندى هزيمة ساحقة، إلا

أنه، كما لم يكف أبى عن قول ذلك لنا طوال عقود ما بعد الحرب، استطاع أن يضع قدمه على ما كان يقول إنه "الأراضي الهندية" في بعض الاقتحامات اليائسة، في المنطقة المعروفة اليوم بولاية "آسام - Assam".

عقب هزيمة اليابانيين والجيش الوطني الهندي - INA - لقي "بوس" حتفه في حادث تحطم طائرة يابانية، كانت في رحلة من "فورموزا - Formosa" إلى "منشوريا - Manchuria" بعد استسلام اليابانيين رسمياً. بعد انتهاء الحرب بفترة وجيزة، عقدت محاكمة كبرى في "دلهي - Delhi"، وهي المحاكمة التي عرفت فيما بعد بـ "محاكمة القلعة البيضاء - Red Fort Trial"، وضع فيها في القفص ثلاثة من كبار الضباط الهنود في الجيش الوطني الهندي - INA، متهمين بالخيانة العظمى لأنهم تركوا خدمة الجيش الهندي البريطاني وانضموا إلى العدو الياباني. هذه المحاكمة الغربية، أضافت قوة للروح الوطنية التي كانت سائدة بالفعل في الهند وجعلت من الرجال الذين يُحاكَمون أبطالا، كما وضعت كلا من "بوس" والجيش الوطني الهندي في القلب من مسرح النضال من أجل الاستقلال، وكان أن بكرت بخروج البريطانيين من الهند عقدا من الزمن على الأقل، كما كان أبى يقول. التقى أبى بكل من "غاندى" و"نهر" و"پاتل" وباقي قيادات حزب المؤتمر الهندي - Indian Congress بعد عودة خطرة للهند، وكان مفلسا وبلا عمل؛ وهكذا بدأت دراما أخرى كان الجيش الوطني الهندي، لفترة قصيرة، قوة مجيدة في الحكاية القومية رغم أنه سرعان ما تم تهميشه بواسطة حزب المؤتمر الحاكم، الذي لم تغفر حكومته لـ "بوس" خروجه على "غاندى"، وقبول مساعدات من المحور - Axis، وتحدى مصير حزب المؤتمر في أن يقود الهند المستقلة. نادرا ما كان جنود الجيش الوطني الهندي يحصلون على المزايا الممنوحة لسواهم من "المقاتلين من أجل الحرية" في الهند الجديدة، ولم يحظ "نتاجي" ولو بطابع بريدي تذكاري يحمل اسمه حتى منتصف الستينيات، وبعد أن كانت مجموعة

كبيرة من هم أقل منه أهمية وذكرنا قد احتلت القائمة. لقد اختزلت قصة الجيش الوطنى الهندى إلى حد كبير، بالرغم من أن بعض قادته أصبحوا شخصيات مهمة فى الدولة الهندية الجديدة. ظل "بوس" حيا بقوة فى ذاكرة البنغال وإلى حد ما فى ذاكرة وطنيين آخرين فى أماكن أخرى من البلاد، ولكنه كان أشبه بلعنة بالنسبة للقومية الرسمية لعدة سنوات بعد استقلال الهند. كان فى نظر "نهرى" ورفاقه المقربين، قوميا مربيا، لينا وحيدا أكثر من اللازم مع اليابانيين وأعضاء "المحور" الآخرين، فاشيا مبهما على نحو ما بسماته الشخصية ذات الطابع العسكرى، وجو عبادة الشخصية المحيط به. فى الوقت نفسه، كان كثير من الناس فى الهند، وقطاع كبير من عائلة "بوس" الكبيرة فى "كالكوتا" بخاصة، يرفضون تصديق أنه كان قد قضى حقيقة فى حادث تحطم الطائرة فى ١٩٤٥؛ ومنذ ذلك الحين كانت هناك لجان عدة تحقق فى ظروف موته (وكان أبى قد استدعى مرات للمثول أمام معظمها قبل وفاته للإدلاء بشهادته). مازالت هناك روايات عن "بوس" يبدو فيها كثيرا فى صورة "قديس" فى بعض الغابات أو الأضرحة البعيدة، كما ترتفع الشائعات والأصوات المطالبة بالتحقيق وتخفت من وقت لآخر. لو قدر له أن يعيش حتى عام ٢٠١١ لكان عمره قد تجاوز المائة بأربعة أعوام الآن، إلا أن ذلك لا يبدو أنه يسكن من سياسة الأسرة أو الحنين القومى الذى ينتج هذه الروايات والصور عن شخصية فذة استحوذت بكل تأكيد على جزء مهم من الخيال القومى الهندى.

فى ذلك كله، كان والدى يشعر بالاغتراب مرتين، فرغم أنه كان برجوازيا ليبراليا عتيدا من عدة أوجه، فإن تجربة السنوات الثلاث مع "بوس" (كان على مدى سنتين منها يعمل معه بشكل يومي، كما عمل وزيرا للإعلام والدعاية فى حكومة المنفى) أقنعتة بفضائل القيادة الكاريزمية، والالتزام التام، وبأسلوب عسكرى فى التعامل مع قضية استقلال الهند. كان يكره فكرة ترى أن الجيش الوطنى الهندى

(INA) كان دمية في يد اليابانيين، وظل واثقا تماما من أن اليابانيين لو انتصروا في الحرب وطرّدوا البريطانيين من الهند، وحاولوا أن يصبحوا المسيطرين الجدد عليها، فإن "بوس" سينقلب عليهم بكل تأكيد، كما سبق أن فعل ضد البريطانيين. وباعتباره صحفيا وشخصية وطنية، حصل أبى على قدر من التقدير والعرفان الضنين (أو من تحت الضرس كما يقال) من حكّام الهند الجديدة بعد ١٩٤٧. عرضت عليه وكالة "رويترز - Reuters" العودة إلى عمله القديم (في محاولة خبيثة للتعبير عن الإحسان لرجل كان قد سبق له أن تحلى عنهم في غمرة الحرب وقام بتنظيم الدعاية الإذاعية والتشويش على موجات الإذاعة البريطانية (BBC) في الهند قدر استطاعته لصالح "نتائج")؛ إلا أن رفض مثل هذا العرض كانت مسألة مبدأ بالنسبة له.

في ذلك الوقت، كان لأبى خمسة من الأبناء تتراوح أعمارهم بين الخامسة والخامسة عشرة، أحدهم لم يكن قد رأى والدى. عاشت أبى فترة الحرب في كنف والدها في مدينة مادوراي - Madurai الجنوبية، وهى مدينة معابد صغيرة. عاشت حياة أرملة، بينما كان زوجها في خدمة وطنى مارق في قرى وغابات جنوب شرق آسيا، عاشت هى وأبناؤها على راتب كانت "رويترز" قد خصصته لها (مرة أخرى على نحو لافت للنظر) باعتبارها شبه أرملة، وذلك في فترة الحرب، ثم عادت بعد ذلك لتعيش هى وأبى في منزل في "بومباى - Bombay"، حيث كانا قد أقاما لعدة عقود قبل الحرب. عمل أبى في عدة وظائف في الإعلام والدعاية نحو ثمان سنوات قبل العودة إلى الصحافة الميدانية، أحيانا في منتصف الخمسينيات ثم تقاعد في منتصف الستينيات، عندما بدأت صحته تتخذه. في ١٩٤٦ جاءت طفلة جديدة، أما أنا فكان مولدى في ١٩٤٩... في بيت كان يملؤه الوله بذكرى "بوس" ومقامه العظيم.

على الرغم من ممارسة أبى لعدة أعمال لكى يدبر لقمة عيشه بعد الحرب، فإنه عاش ليروى قصة "بوس" فحسب، وكان ذلك في كثير من الكتب والأحاديث

والمقالات وفي سياقات عامة أخرى كثيرة. لم يكن يشغله شيء قدر انشغاله بذكرى الرجل، لم يكن ليؤلمه شيء قدر كلمة قاسية تقال بحقه، ولم يكن يسعده شيء قدر الكلام عنه مع أطفاله، وأنا من بينهم، وذلك من خلال حكايات ونوادر مفعمة بالحياة عن حياته اليومية مع ذلك الزعيم العظيم. كانت الكتب والصور والأعلام والميداليات والزي الرسمي القديم وكل ما يمت له وللجيش الوطنى الهندى بصلة، جزءاً من الحياة المادية لبيتنا فى "بومباى".

ودائماً كان هناك زائرون. كان تدفق الأصدقاء والزملاء ومن عملوا معه أيام الجيش الوطنى على منزلنا مستمرا، ومن بينهم من أصبحوا قيادات بارزة فى الدولة الجديدة، ورجال أعمال ممن كانوا قد ساعدوه مالياً فى جنوب شرق آسيا، وكانت أوضاعهم قد شهدت انتعاشاً كبيراً فى "بومباى"، وشباب كانوا قد حاربوا فى صفوف الجيش الوطنى الهندى وأصبحوا فى حاجة إلى العمل أو المساعدة، ونساء وأطفال، كانوا مثل أسرتنا، كلهم أسرى إرث "بنوس". كان أولئك الرجال وأسراهم من طوائف وجماعات اجتماعية مختلفة، رغم أنهم جميعاً كانوا يتحدثون الإنجليزية بطلاقة، كانوا عندما يلتقون يتبادلون التحية بشعار الجيش الوطنى الهندى "جاي هند - *Jai Hind*" (أى النصر للهند)، وغالباً ما كانوا يتحدثون بالهندوستانية البسيطة، التى كان "نتاجى - *Netaji*" قد جعلها اللغة المشتركة لمريديه وللجيش. تلك هى الدولة التى نسيتهما القومية الرسمية، وكانت قد دخلت فى نسيج عالم الهند المتفائل فى الأربعينيات والخمسينيات؛ وظلت ثقافة معادلة بذكرياتها وقصصها ونصوصها ولقاءاتها واحتفالاتها واستعداداتها التذكارية. لم تكن عالماً غير مشروع. كانت عالم ظل همشته قومية الحزب المؤتمر، وجرحه غياب زعمائه، وانقسم حول موت "بنوس"، وتمزق بسبب اختلاف آراء أعضائه السياسية فى الهند المستقلة.

إلا أنها كانت أولاً وقبل كل شيء دولة ذكريات، دولة من الحكى وتعيش به، وفى القلب من كل الحكايات كان "نتاجى" نفسه موجوداً. كان أبى لا يتمالك نفسه

من البكاء عندما يزورنا رجال من عائلة "بوس"، لأن بعضهم كان يشبهه وله صوت مثل صوته إلى حد بعيد، وعندما سألته في مناسبة من تلك عن سبب بكائه، حدثني عن مشاعره التي تغلبه ولا يستطيع السيطرة عليها. كانت تلك هي دولة أبي، وكانت دولة تكاد تكون مخدوفة تماما من المجال العام للقاءات والتجمعات والمناسبات الاجتماعية، إلا أن تلك المناسبات كانت قليلة، ولم يكن يطلع على المؤلفات إلى تكتب عنه سوى أعداد قليلة من القراء. هذه الدولة عاشت بشكل عام في فضاء الأسرة والزيرة الاجتماعية وفي اللقاءات الخاصة في جو البيت الآمن. كانت البيوت أهم "أماكن الذاكرة" بالنسبة لتلك الدولة، ولذا فإن أطفالا مثلني نشأوا، بالفعل، في دولتين.

إحداهما، هند "نهر" - هند علمية وعلمانية، واثقة من المشروع العظيم للقضاء على الفقر وتصنيع القرى وجعل الهند لاعبا كبيرا في آسيا والعالم - التي كانت دولة كتبنا الدراسية والعطلات العامة، دولة ساستنا، وفضائنا الكبرى، وسبل الرزق وأزمات الحياة العامة. الدولة الأخرى كانت دولة الحكايات البيئية، كأنها تحت الجلد، وكأنها ذات خاصية شعرية. كانت دولة بالحكاية، دولة الرومانس والمغامرة والإثارة: هرب "نتاجي" من الاعتقال المنزلي، رحلته الخطرة في غواصة من أوروبا إلى آسيا، بسالة كتيبة النساء في الجيش الوطني الهندي، الهزيمة المأساوية في غابات "بورما - Burma" و"آسام - Assam". كانت دولة منشقة تقريبا، مرتابة في "نهر"، وتشعر بالمرارة لتهميشها من قبل حزب المؤتمر، بل ربما مترددة أيضا بخصوص "غاندي". ظل والدي على علاقة وثيقة بأصدقاء وزملاء من اليابان كانوا قد عملوا معه في الجيش الوطني، وفي ١٩٥١ قام برحلته إلى "فورموزا - Formosa" ليتثبت من المصادر الأصلية مما حدث عندما تحطمت طائرة "نتاجي"، ثم أخذ ما كانت تعتبره الأسرة رماد "نتاجي" إلى ضريح من أضرحة الـ "شتو - Shinto" في طوكيو

حيث يوجد إلى اليوم، وذلك لأن عائلة "نتاجى" كانت ترفض أن يكون الزعيم العظيم قد مات ومن ثم كانت ضد إعادة رماده إلى الهند. ظلت العلاقات اليابانية، رغم ضآلتها، مع أسرتنا عدة عقود، وفي منتصف الثمانينيات تقريبا قام وفد رفيع المستوى من أشخاص كانوا يعرفون "نتاجى" منذ أيام عملهم في القوات المسلحة اليابانية، بزيارة شقيقى الأكبر في منزله في "بومبى"، إحياء لذكرى "بوس" وأبى؛ ولعل هذا المعنى الضمنى اليابانى هو التذكرة الأبرز بالطبيعة الانشاقية للدولة الحكاية تلك، حيث حتى أولئك الذين كان لديهم معرفة ضئيلة باللاعبيين في الحرب العالمية الثانية، تذكروا أن اليابانيين لم يكونوا تقريبا الجانب الأفضل للتحالف معهم في ذلك الصراع الكبير.

إلا أن والدى، الذى كان كثيرا ما يفكر في الذنب الذى ارتكبه بحق أمى عندما تركها بأطفالها الخمسة عدة سنوات، كان ينهى تفكيره في هذا الأمر، بإقراره بأنه ما كان ما يريد ولا كان بوسعه أن يفعل شيئا آخر سوى ما فعل، بعد أن التقى بـ "نتاجى"؛ وهكذا عشنا دائما القصة التى ظهرت في صور كثيرة. كانت حكاية مضادة، أماكنها المقدسة شرقى الهند، وفي مواقع غريبة عنا، نحن الذين نشأنا في جغرافيا أخرى، في أماكن مثل "تايوكو - *Taihoku*" و"سنغافورة - *Singaphore*" و"رانجون - *Rangoon*" و"كوالالمپور - *Kuala-lampur*" و"طوكيو - *Tokyo*" و"ماندالاي - *Mandalay*". كانت هذه الدولة تقع في مكان ما شرقى الهند، إلا أنها عاشت في الذاكرة ومن خلال شحذها، مثل الدولة الهندية الرسمية، ولكن بمثابة "الآخر الحكائى" بالنسبة لها. عاشت خلف الستار لكى تستطيع هند "غاندى" و"نهر" والمؤتمر أن تشغل النصيب الأكبر من الأماكن في الذاكرة الرسمية. لم تكن مجرد دولة للتذكر مثلما كل الدول بالضرورة، كانت دولة ذكريات ومن ثم دولة للحكى. كانت دولة عاشت من أجل أولئك الذين شبوا في أسر مرتبطة بـ "بوس" بدرجة ما، ولو عاطفيا فحسب.

## الدم. الذاكرة. الأسرة.

لقد أسقطت الكثير من قصة "تناجى" والجيش الوطنى الهندى وعلاقة أبى بهما وأسقطت أكثر من ذلك من السبل التى لاتعد ولاتحصى والتى دخلت بها دولة الحكى دراما أسرنا، ولكن لعل ما ذكرته يكفى لتجميع بعض الخيوط، ولنسأل كيف ولماذا يمكن أن يكون فى هذا القصة الغريبة والشخصية ما تقدمه لتفسير نجاح الدول فى أن تجعل من نفسها مصدرا وموضعا للألفة والوجدان، ومن ثم تتحقق لها الحالة الواقعية للصلة الوثيقة الأشبه بقرابة العصب.

كنت قد بدأت بالإيماء بأنه لاينبغى أن نسأل كيف يمكن بسط عواطف العوالم الصغيرة للعائلة والزواج والقرابة على نحو أوسع إلى مجال الدولة، بل بالأحرى أن نطرح السؤال العكسى: كيف تنجح الدولة فى أن تتخلل وتغمر عالم المرء الحميم والقريب، على الرغم من خصائصها الكبيرة والبعيدة؟ كما أوحيت كذلك بأن أفكار الدم، المتحققة عن طريق مجازات التضحية والروح الشعبية، كانت هى المنبع الرمزى لهذا الاندماج الذى يبدو، فى التجربة العادية، وكأنه نقيضها. أما الأكثر أهمية، فهو أننى جادلت بأن ممارسات العنف هى التى أرست الأساس لما نشعر به من تدنيس أو انتهاك للدولة، وأن الجدل العكسى كان هو المشتق أو الناتج؛ فكيف تكتسب هذه الأفكار قوة مما رويته من القصة العاطفية لأسرنا، وكيف كانت فضاء لـ "تناجى" والجيش الوطنى الهندى، ودولة الحكى الخاصة بأبى؟

قد تبدو هذه القومية الاستثنائية، وربما البديلة، من النظرة الأولى، نقيضا للقومية الجماهيرية الرسمية، قومية "غاندى" و"نهر" والمؤتمر، وعليه لن تستطيع أن تقول لنا سوى القليل عن مثل تلك القوميات الرسمية الواسعة النطاق. مزدهرة، كما كانت إلى حد كبير خلف بردة عالم العائلة، كانت سرا عاما، ونظيرا خفيا للأساليب التى استخدمت بها الهند الرسمية قوتها - تلك القوة الملهمة لليمين الهندوسى اليوم،



وتتعهد القنبلة الهندية، وتهدد العلمانية بقوة في الهند؛ فما الذى يمكن أن نقوله لنا قصة الجيش الوطنى الهندى، قصة دولة أبى، عن تلك الكيفية التى دفعت بها إلى مجال شبه خصوصى؟

تتطلب الإجابة عن ذلك نقلة أخرى فى قصة الجيش الوطنى الهندى، وفى طبيعة الذاكرة والحكاية حيث إنها تغمر وتشبع السيرة الحياتية الشخصية وتاريخ العائلة. الواقع أن الحكى عن دولة أبى - التى لم تكن فعلا أكثر من دولة حكى - حدث من خلال قصص كانت القومية الرسمية حاضرة فيها باستمرار. كانت قصص الجيش الوطنى الهندى تتضمن دائما دراما منتصف القرن العشرين والصراع بين الحلفاء والمحور، والقطيعة الدرامية بين "غاندى" و"نهرى"، والأحقاد القديمة بين "نهرى" و"نتاجى"، والعلاقات المعقدة بين الذين كانت تحركهم القوى الجديدة فى الهند المستقلة ومن نجحوا فى أن يجدوا أماكن مهمة لهم فيها. القصص التى سمعتها لم تكن منبئة الصلة بشخصيات القومية الرسمية وأحداثها الجسام، سواء أكانت مستعادة أو معاشة فى الخمسينيات والستينيات. بعبارة أخرى، قصة الجيش الوطنى الهندى - دولة الحكى - لم تكن تروى سوى فى سياق توترها المعقد مع الحكاية الرسمية للدولة الوطنية. مع الأيام، هذه القصص المغروسة فى آمال ما بعد الاستقلال ودراما أبطالها الرئيسيين، لم تعد خصوصية كما قد تبدو لأول وهلة. كانت المصدر الذى استمد منه أبى وأصدقاؤه شعورهم بذواتهم وبمجتمعهم وهم يتفاوضون مع عالم المنتصرين، عالم حزب المؤتمر وحلفائه، وكان ذلك أمرا بالغ التعقيد، وليس فقط لأن أولئك الرجال وأسْرهم كان لابد أن يعيشوا وأن يجدوا أعمالا ودخولا بعد الحرب، إلا أنهم لم يكونوا مستعدين للعيش بالكامل فى دولة من الحكى. كانوا مازالوا وطنيين، وعليه كان من الضرورى جدا بالنسبة لهم أن يسعى كل منهم - على طريقته - لربط ذكراته بظموحاته، وقد فعلوا ذلك بعدة طرق من بينها رواية قصص حياتهم

في السنوات ما بين ١٩٤٠ و ١٩٤٥ بحيث يكون فيها مغزى يقول شيئا للحاضر ويقدم دائما في قالب: صدق "نتاجي" يرد على سلطة "نهر". هذا النسيج البيوجرافي الشخصي والجمعي في آن، والذي كان يتشكل عندما كان أولئك الرجال يلتقون ويتحدثون معا (في حضور النساء والأطفال دائما، يستمعون ويسألون ويعلقون) عن الماضي والحاضر، كان نسيجا حميما وتلقائيا بحكم طبيعته، كما كان يجذب القومية الرسمية إلى مداره العاطفي ويجعل من أبطالها وأحداثها الجلييلة جزءا من الفضاء الودي الذي تصنعه دولة الحكى المتمركزة حول "نتاجي" وحياته وموته. هكذا كانت قصة نضاله وبطولاته وتضحياته وموته حاضرة دائما، لدرجة أن كل من في هذه الدولة، دولة الحكى، كان قد قدم تضحية ما تحاكي تضحية الزعيم، بتخليه عن المال أو الأسرة أو الآمال الشخصية، ولم يكن ذلك دون ثمن، كانوا يدفعونه في هند "نهر". هكذا، أصبح دم الجيش الوطنى الهندى وموت "نتاجي" وتضحياتهم الشخصية، أصبحت كلها عناصر لدولة رفضت أن تموت بانتهاء الحرب؛ وفي الحوار بين حكايات هذه الدولة والحكايات العامة المحيطة بنا كلنا، تبنت الهند الرسمية كذلك سحر الدم والرؤيا الروحية للتضحية. هكذا أصبحت عائلات الجيش الوطنى الهندى تلك مغمورة ومشبعة بشعور معقد بالهند، إلا أن شعورهم بهند "نتاجي"، بتوارىخها وجغرافياتها المحددة، منح حياة أسرهم وعوالمهم جزءا من دراما دولة الحكى؛ لكن هذا المجال الأسرى المتحول - وهنا يمضى الجدل في الاتجاهين بكل تأكيد - باعتباره مسرحا للتضحية والفقد واحترام الذات، يغذيه أيضا ذلك الوجدان الوطنى الذى حاولنا سبر أغواره.

هذه الرؤية، يمكن تعميمها، على الأقل، على ما هو أبعد من حالة دولة أبى الغربية، وعالم دولة "نتاجي" والجيش الوطنى الهندى. كثير من الأسر والجماعات في أماكن مثل الهند، تشغل مواقع رسمية بالنسبة لما يصبح دولة واحدة ذات حكاية

واحدة. جميع الناس يعيشون في، أو بالقرب من، دولة حكي، من نوع ما - الشيوعيون، الداليت - *Dalits*، النساء، الناس الأقرب أو الأبعد من الحواجز، المزارعون، التكنوقراط. من المستحيل أن نتصور أحدا خلوا من الأخطاء أو العيوب في حكايات الدولة الرسمية. كل إنسان، على الأقل في أماكن مثل الهند يعيش أيضا بالحكاية، في فضاءات أصغر وخصوصية للذكريات والفقد والبطولة والمعاناة التي تنطق، وإن همسا في بعض الأحيان، بحكاية الهند الكبرى بعد ١٩٤٧. بإضافة هذه الانعطافة البيوجرافية إلى حكاية جمعية أكبر، أتمنى أن أكون قد قدمت جزءا آخر للأحجية المحيطة بقوة العاطفة والوجدان حول صيغة الدولة ومشاعر الحميمية التي تعين وتحدد رحابة فضاءاتها وإمبراطورية أعدادها.

## هوامش الفصل الخامس

- (1) B. Anderson, *"Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism"*, London: Verso, 1991 (1983); E.J. Hobsbawm *"Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; and P. Chatterjee, *"Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse"*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. وهذه مجرد أمثلة
- (2) Anderson, *"Imagined Communities"*; P. van der Veer *"Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India"*, Berkeley: University of California Press, 1994.
- (3) E. Balibar, *"The Nation Form: History and Ideology"*, in E. Balibar and I. M. Wallerstein, eds., *"Race, Nations, Class: Ambiguous Identities"*, New York: Verso, 1991.
- (4) A. Mbembe, *"On the Postcolony: Studies on the History of Society and Culture"*, Berkeley: University of California Press, 2001
- (5) B. Buford, *"Among the Thugs"*, New York: W.W.Norton & Co., 1993.
- (6) H. Arendt, *"The Human Condition"*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- (7) S. Bose, *"His Majesty's Opponent: Subhas Chandra Bose and India's Struggle against Empire"*, Cambridge, MA Belknap Press of Harvard University Press, 2011, ch. 6.

**الجزء الثانى**  
**المشهد من مومباى**



## الفصل السادس

### الإسكان والأمل

#### إسكان الإنسانية، بناء المحلية

إسكان الفقراء ليوم، وإسكان فقراء المدن على نحو خاص، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجموعة كاملة من المظاهر التي يتصف بها العالم الحديث: مدن ضخمة مكتظة بالسكان، أنظمة ضريبية واعتمادات وديون بالغة التعقيد تجنح دائماً لإقصاء الفقراء وإفادة الأغنياء، أساليب وصيغ قانونية تطورت على مدى الثلاثينات عام الأخيرة لتجعل من الإسكان شكلاً من أشكال الملكية التي تباع وتشتري وتستبدل دون أى اعتبار لمبادئ العدالة أو الإنصاف، وإلى أنماط من السياسة والحكم جعلت منه آلية للفساد الكبير والإجرام والحروب السياسية، لدرجة أن أصبحت عمليات الإسكان والإيواء ساحة قتال بمعنى الكلمة، في مناطق مختلفة، من "غزة" إلى "بغداد"، ومن "هرارى" إلى "بيجين"؛ وبناء على ذلك، فإن وضع حلول لمشكلات إسكان فقراء المدن، يتطلب منا تعهد شبكة معقدة من التنظيمات الاجتماعية، تجمع بين السياسة والمال والجريمة والعمارة والهندسة والعقارات.

إلا أن الأمر لم يكن كذلك دائماً في تلك القصة الطويلة للبشر وهم يبحثون عن أماكن آمنة للسكنى، وعندما كانت المجتمعات تتنقل في استراتيجياتها بين الصيد والجمع وتربية الحيوانات الداجنة والزراعة والغزو... إلى غير ذلك من أساليب التنظيم الاجتماعى - الاقتصادى، لم يكن الإسكان بشكل عام شأنًا قانونيًا أو من

شئون الملكية الخاصة أو التسليع والمضاربة، وإنما كان، بالأحرى، جزءاً من أسلوب آخر غير رسمي، كانت الجماعات الإنسانية تتقاسم به مواردها المكانية الجماعية، وفي بعض الأحيان كان من يقومون بالصيد أو الجمع يقومون بإخلاء الأرض، ليس إلا، لكي يقيموا عليها مواطن للاستقرار (مستوطنات) ذات أشكال مختلفة لإيواء أسر أو جماعات أخرى من أقاربهم؛ وفي حالات أخرى، مثلما كان يحدث لدى الجماعات المترحلة، كانت تلك "المساكن" مؤقتة على امتداد طرق رعوية، كما كانت موسمية؛ وفي أشكال مختلفة من المجتمعات الزراعية كان "السكن" يتم بشكل أكثر متانة وإتقاناً في الوقت نفسه، إلا أنه، على الرغم من ذلك، لم يكن مرتبطاً بنقد أو ضرائب أو توثيق قانوني، سوى على مستوى مجتمعات أو جماعات كاملة (مثل: الطوائف والعشائر في الهند).

أهمية هذه الملاحظات ليست مقصورة على المؤرخين أو المتخصصين في التطور الإنساني أو الثقافي، إذ إن الكثير من أساليب الإسكان والجماعات الاجتماعية هذه مازالت معنا في أجزاء كثيرة من العالم النامي، ففي بلدي - الهند - مازالت المجموعات من ساكني التلال والغابات تناضل من أجل الحفاظ على أساليب حياتهم وبيئاتهم المادية، في وجه الزراعة والسدود الضخمة والحراثة التجارية والقمع البوليسي، وقل مثل ذلك، كذلك، عن مناطق أخرى كثيرة في جنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا، ما يؤدي إلى ظاهرة حركات النشطاء والشبكات التي تربط بين جماعات السكان الأصليين عبر العالم، كما أن الكثير من هذه المجتمعات لا يواجه تدميراً لبيئاتهم وأساليب معيشتهم فحسب، بل تدميراً لمجتمعاتهم ومواطنهم.

في هذه المجتمعات المختلفة التي تضم جماعات فلاحية، من البرازيل إلى أيرلندا، ومن إيطاليا إلى ماليزيا، مازالت الجماعات الاجتماعية تعمل جاهدة للحفاظ على سلامة مجتمعاتها التي غالباً ما تكون متجذرة في أنماط مساكنهم؛ وقد قام علماء



الأنثروبولوجيا بدراسات كثيرة دقيقة للأساليب التي تعكس وتعبّر بها أنماط الإسكان والبناء في العالم القيم الأساسية لدى المجتمعات عن الحياة والموت والنوع والتكاثر والإنسان والكون والحيوانات والبشر، وغيرها من الملامح الأساسية التي تعطى معنى وحياة ثقافية للجماعات الإنسانية. هذا النوع من الدراسات ليس استعادة للماضى ولا حنيناً إليه، وإنما هو، بالأحرى، شهادات حية على كون السكن والتوطن والبيت، كلها أفكار وثيقة الصلة والارتباط ببعضها؛ إذ كلما وحيثما وجد البشر أشكالا يبنون بها "ملتجآت" لإيواء المجموعات الرئيسية، فإنهم لا يسعون فقط إلى الوقاية من العوامل الجوية والأمان من الضواري، والخصوصية من نظرة الغرباء المحدقة، بل إنهم كذلك يؤكدون المعانى الصحيحة لإنسانيتهم ويدونونها بمواد من العشب والقش والبامبو والحجر والتراب والخشب والطابوق. أنماط البناء في التاريخ الإنسانى، وحول العالم اليوم، شهادات وإفادات عن الروابط الحميمة بين حياة الأسرة والتصميم والكوزمولوجيا والخيال الاجتماعى؛ ولا تحتاج هذه الروابط إلى ثروة أو استقرار أو ضمان لتحقيق قوتها، حتى المساكن المنشأة في خضم الفوضى، في ظروف الكوارث البيئية أو الهولوكوست السياسى، تظل حاملة مسحة من الاحتياج الإنسانى لبسط معنى الحياة الإنسانية وتوسيعه بالارتباط بالأشكال الأولية للمأوى. لقد سبق أن أدرك فلاسفة مثل "مارتن هيدجر - *Martin Heidegger*" و"إيمانويل ليفيناس - *Emmanuel Levinas*" أهمية أفكار مثل "السكنى - *dwelling*" و"التوطن - *habitation*" في صراع البشر لكى يصوغوا إنسانيتهم، إلا أنهم لم يكونوا واقعيين بما يكفى في نظرياتهم؛ وكنت قد جادلت في عملى السابق<sup>(1)</sup> بأن المحلى - *the local* ليس مجرد لوحة خامدة يتم رسم فضاء العولة المتحرك عليها، بل إن المحلى نفسه فعل في حالة حركة وسيرورة دائمة، وعليه فإن إنتاج المحلية موقع أساسى وغير مكتمل قط للفعل الإنسانى.

الحقيقة أن أنماط السكن لدى شعوب الـ "شونا - Shona" أو الـ "كوازولو - Kwazulu" أو الـ "إنويت - Inuit" أو الـ "ماورى - Maori" أو الـ "نافاجو - Navajo" اليوم، هى أنماط السكن الوحيدة التى يمكن أن نجد البشر يلجئون فيها إلى أساليب مادية لتنظيم ممتلكاتهم وعلاقاتهم ومواردهم الأكثر حميمية، فى عملهم المستمر لإنتاج المحلية، بل إننا يمكن أن نرى ذلك أيضا فى أكثر مساكن العشوائيات والأحياء الفقيرة تواضعا فى أرجاء العالم اليوم؛ فقد بين لنا "جيمز هولستون - James Holston"<sup>(2)</sup>، كيف يقوم سكان البؤر العشوائية فى أحشاء البرازيل، باختيار وتنظيم المواد المستخدمة فى بناء مساكنهم بأسلوب جمالى شديد الخصوصية، بما يعكس ما هو أكثر من مجرد الاستخدام الآلى لما هو متيسر من مواد، كما يحرص سكان الأرضة فى الهند على الاهتمام بترتيب ممتلكاتهم البسيطة بشكل يعبر عن مطالبهم من أجل حياة أسرية واحترام اجتماعى وكرامة شخصية، كما نعرف أن سكان أحياء الزوج الفقيرة فى مدن جنوب أفريقيا يحرصون على أن تكون منازلهم أماكن منظمة وصالحة للقيام منها بأعمال تجارية بسيطة، واحتضان الحياة العائلية واستقبال الضيوف والأصدقاء بانتظام واحترام.

وهكذا، فإن المغزى الإنسانى للإسكان يكمن فى صلته الحميمة بالإقامة والكرامة والطابع الثقافى للمودة الطبيعية. السكن هو الذى يوفر الصلة بين الأقارب، وهو المخان الذى يلتقى فيه، حتى، أكثر البشر فقرا بإنسانيتهم، وعلى هذا الأساس ينبغى أن يكون النضال اليوم من أجل إسكان آمن.

## اللامان والمواطنة العارية

يتطلب منا مازق الفقراء فى عالم اليوم أن نبتعد عن اللغة العادية للسياسة العامة ودراسات المدن، وأن ننظر إلى فقر المجتمعات الحضرية من زاوية أكثر عمقا، ففى كثير

من التقاليد والمجتمعات قبل الحديثة، لم يكن ينظر إلى الفقر باعتباره واقعا إحصائيا أو سياسيا، أما إدراك مشكلة الفقر والفقراء اليوم فمرتبط بظهور الديموجرافيا ودراسات التنمية وأساليب ومناهج إحصاء السكان في القرن العشرين؛ وكانت إحدى نتائج ذلك أن أصبح الفقر يعتبر، إلى حد بعيد، أثرا من آثار السياسات الفاشلة، وتحول الفقراء وبخاصة فقراء المدن إلى كتلة مجردة وتضليل إحصائي وأعداد مرضية، وشتان بين ذلك والأساليب المعقدة التي كان يعتبر بها الفقر مأزقا إنسانيا قبل تحويله إلى مقولة "ديموجرافية" وتنموية. كانت نتيجة هذا التغير الذي حدث في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أن تحرك الفقر من مجال الأخلاقيات ليستقر في مجال التكنولوجيا والسياسة العامة.

قبل هذا التحول الكبير، لم تكن حقيقة الفقر في ذاتها عقبة أو نقيصة تفقد فردا (أو جماعة) حقه في معارضة من في السلطة، وطلب البر والإحسان ممن هم أفضل حالا منهم؛ والحقيقة أن الفقر، في كثير من التقاليد الدينية الكبرى، مرتبط بالطهارة والزهد وبصور مختلفة من الفضائل وبيعض أشكال القوة، وهنا نحن أمام مفارقة غريبة؛ فقبل القبول الكامل بالافتراض الليبرالي بتساوي جميع البشر أمام القانون، والدولة وأقرانهم من المواطنين الآخرين، الفقراء محرمون من صوت سياسى، ويعانون من كل صور الاستغلال السياسى؛ إلا أن إنسانيتهم لم تكن دائما موضع شك. مع الانتشار الواسع لمثل الديمقراطية الليبرالية في الغرب، والانتشار الملازم لفكرة "الشعب" كواقع شامل يجمع بين الشعوب الليبرالية والاشتراكية والفاشية، أصبح الفقر، على نحو متزايد، وضعا يمكن قياسه، وتحول الفقراء كذلك إلى "مواطنين عراة - *bare citizens*" بحسب وصف "جيورجيو أجامبن - *Giorgio Agamben*"

وأنا أستحضر هنا التمييز الذى يصنعه "أجامبن"<sup>(3)</sup> بين الحياة العارية - *bare life* والحياة السياسية [*bios*]، وهو التمييز الذى يؤسسه على فكرة "هانا

آرنت "المقنعة عن "الحياة المجردة - *naked life* " في عملها الكلاسيكي "أصول الشمولية - *The Origins of Totalitarianism* " الصادر في ١٩٥١، عندما تناولت أوضاع سجناء معسكرات الموت في ألمانيا النازية، وأوضاع اللاجئين في منتصف القرن العشرين، الذين كانوا - كلهم - قد فقدوا كل حقوقهم، في نظر السلطة المطلقة، ويعتمد "أجامبن" هنا على فكرة "العرى" أو "التجرد" هذه، عندما يناقش محنة سجناء جوانتانامو - *Guantanamo*، الذين كانوا يوضعون في حالة استثنائية ويُنْتَزَلون في أوضاع وظروف "الحياة العارية".

أعتقد أن تلك الأعداد الكبيرة من فقراء الحضر، يتم دفعهم، بنفس المعنى، في حالة من "المواطنة العارية" في المجتمعات التي يعيشون فيها، ليصبحوا "غير مرئيين" تقريبا في نظر القانون، ومجردين من كثير من الحقوق والامتيازات العادية، وموضوعين تقريبا في نفس الظروف مثل اللاجئين وأسرى الحرب والأغيار وغيرهم من "المواطنين العراة"، أما إذا كان هذا يبدو توصيفا متطرفا، أو ينطوى على قدر من المبالغة، فدعني ألفت الانتباه إلى حجم وتكرار عمليات هدم وإزالة الأحياء الفقيرة والإخلاء القسري لسكانها في مناطق كثيرة من العالم.

بالنظر عن كذب إلى الصورة الكاملة لعمليات الهدم والإزالة والإخلاء القسري، باعتبارها مجموعة مترابطة من الأفعال والمآسى، فإننا أريد أن أستحضر إلى مجال الاهتمام العام مجموعة من الانتهاكات الفادحة لحقوق الإنسان الغائبة عن اهتمام النشطاء والسياسيين وخبراء حقوق الإنسان، باستثناء المهتمين بمشكلات فقراء الحضر على نحو خاص.

أبدأ بحالة الهند، التي لا تكف عن الإعلان عن نفسها باعتبارها أكبر ديموقراطيات العالم، وتباهى بمعدلات تنمية هائلة في العقد الأخير، وتنافس الصين على قيادة آسيا، وتعتبر الآن سوقا ضخمة لسلع الطبقة المتوسطة العالمية، ولاعبا قويا

في مجال صناعة التكنولوجيا الراقية والبرمجيات؛ يضاف إلى ذلك أن الهند اليوم أحد الأهداف المفضلة للمعماريين وخبراء التطوير والمضارين في مجال العقارات، الذين يقومون ببناء المكاتب ومراكز التسوق والمنشآت السكنية للطبقات العليا والمتوسطة النامية. بسبب ما هو معروف عن الهند من فساد إداري وقصور في البنية الأساسية، تظل فرص الاستثمار العالمية غير مؤكدة، إلا أن العقبة الحقيقية أمام فتح أسواق الهند أمام الاستثمارات العالمية المختلفة هي مشكلة فقراء المدن، الذين ينظر إليهم باعتبارهم "آفات" متلفة للمشهد الطبيعي الحضري، وعبئا على الموارد العامة وعقبة في سبيل تطوير البنية الأساسية، ومعوقا للكفاءة الإنتاجية. كل من هذه الحقائق قابل لأن يفند، غير أنها مجتمعة تشكل أيديولوجية مشاعر عدااء للفقراء، تكاد تكون أيديولوجية شبه عنصرية.

هذا الإجحاف متكتم عليه بسبب التزام الهند الدستوري بضرورة التخفيف من حدة الفقر، وعلاج الأضرار التاريخية التي لحقت بالجماعات الأضعف في المجتمع، وتحريك الفقراء ليس إلى دائرة الانتخابات الديمقراطية فحسب، بل ونحو أشكال فاعلة من تشارك الثروة والمشاركة السياسية. لقد فشلت الدولة الهندية "بجدارة" في هذه الطموحات شبه الاشتراكية، أما نجاحات الحكومة الحالية في تشجيع التحرير الواسع للاقتصاد وخلق الثراء، فقد فاقت نجاحاتها في التخفيف من حدة الفقر؛ على أنه من المستحيل تجاهل الفقراء بالكلية، حيث إن لأصواتهم أهميتها في الانتخابات الكثيرة على كل المستويات، من المجالس المحلية في المدن، إلى البلديات والهيئات التشريعية الإقليمية والبرلمان القومي، وعليه تكون هناك دائما الوعود البراقة للفقراء في ظروف الانتخابات، بينما قوتهم وأصواتهم الحقيقية في شئون حياتهم اليومية وأمنهم وإمكانية وصولهم إلى المصادر الاقتصادية والفرص المناسبة، مهملة دائما. من ناحية أخرى، فإن السجل العدائي للدولة الهندية فيما يخص سكان الأحياء الفقيرة، لا نظير له، كما سأوضح الآن.

هناك قضية أشمل وأعمق لا بد من أخذها بعين الاعتبار عند النظر في البيانات العالمية عن العنف ضد فقراء المدن، كما يتبدى في عمليات الهدم والإزالة والإخلاء القسرى كأسلوب منظم من أساليب الدولة المربعة. هذه الإحصائيات ليست كاشفة كما قد تبدو، حيث إنها تخفى ظروف الإسكان غير الآمنة المتضمنة والمتشرة على نطاق واسع، عندما نحسب - على مستوى العالم - أعداد المهاجرين غير الشرعيين داخل وعبر المجتمعات وهم مواطنون "عراة" من الناحية الرسمية، وبمن في ذلك الأعداد الكثيرة من المشردين داخليا - (*Internally Displaced Persons - IDP*)، واللاجئين والمواطنين المرحلين عنوة للإقامة في أماكن أخرى مثل المضارين من مشروع سد "The Three Gorges" <sup>(\*)</sup> في الصين.

بالنسبة للمشردين داخليا (*IDP*) وهم يختلفون عن اللاجئين، على أساس أن نقلهم من أماكنهم لا يتضمن عبورا للحدود الدولية، فإن أعدادهم تقديرية لأنها متغيرة باستمرار: بعضهم يعود وبعضهم يهرب، وبعضهم يعود من وقت لآخر إلى المخيمات للحصول على المساعدات الإنسانية، وعلى الرغم من إمكانية الحصول على معلومات وبيانات دقيقة نسبيا عن الـ "*IDP's*" في مخيمات وأماكن إيواء كبيرة مثل تلك في "دارفور" في غرب السودان، من الصعب تقدير أعداد من يهربون إلى المدن والقرى الكبرى؛ ومن الضروري في كثير من الحالات استكمال الأرقام الرسمية بمعلومات إضافية من المنظمات الإنسانية العاملة على الأرض، يضاف إلى ذلك أن معظم الأرقام الرسمية تتضمن أولئك المشردين نتيجة للصراعات أو الكوارث الطبيعية، أما المرحلون داخليا إلى أماكن أخرى في إطار خطط للتنمية فليسوا

---

(\*) أكبر مشروع في التاريخ لتوليد الطاقة الكهربائية المائية أغرق أكثر من ألف مدينة وقرية وشرّد نحو 1,2 مليون من البشر وخلف آثارا بيئية كارثية وانتهاكات لحقوق الإنسان وأهمها الحق في مكان للسكنى آمن ومستقر. استغرق بناؤه ١٢ سنة وانتهى في مايو ٢٠١٠. (المترجم).

مشمولين ضمن التقديرات؛ ومع ذلك فإن أعداد الـ *IDP's* (المشردين والمرحلين من أماكنهم داخليا) اليوم، تصل إلى ٢٥ مليون نسمة، بحسب مصادر عدة.

إن تعقد وتداخل الفئات والإحصاءات يجعل من الصعب التوصل إلى إحصائيات وأرقام دقيقة لأعداد سكان المدن المضارين داخليا نتيجة حملات الهدم والإزالة والإخلاء القسري للعشوائيات والأحياء الفقيرة، والمشردين داخليا نتيجة للمشروعات البيئية والحروب الأهلية وغيرها من المشكلات الأهلية، والقطاعات العريضة من اللاجئين والمهاجرين غير الشرعيين في أنحاء العالم. أضف إلى ذلك أن أى إحصاء حقيقى لأولئك المواطنين "العراة" لابد من أن يتضمن ضحايا تجارة الجنس والاتجار بالبشر وأشكال العبودية الاقتصادية المختلفة التى غالبا ما تنتعش بسبب الانفصال القسرى للضحايا عن أسرهم وبيوتهم أولا. هذه الفئات مجتمعة يمكن أن يصل عددها إلى ٧٥: ١٠٠ مليون نسمة، أى نحو ١٪ من سكان العالم. قد يبدو ذلك رقما صغيرا، وربما لا يعبر بشكل كاف عن فداحة الوضع، إلا أننا ينبغي أن نتعامل معه كنافذة، أكثر من كونه مجرد رقم مطلق، على مدى تعرض فقراء مدن العالم للخطر، الذين يمثلون نسبة كبيرة من سكانه، تتنامى باستمرار.

إن الأمر يستحق التفكير بشأن هذا العدد الضخم من مواطنى العالم "العراة"، وذلك لعدة أسباب. أولا، التفكير بشأنهم بهذه الطريقة الواسعة والكلية يجذب الانتباه إلى كون حالة الإسكان أو الإيواء غير الكافى أو غير الآمن أو المؤقت أو الخطر أو غير الصحى (أو عدم الإيواء بالمرّة)، مشكلة تتخطى نطاق السلطات المسولة عن التخطيط العمرانى والبناء والبلديات. هذه المشكلة نتاج خلطة أو تركيبة فاسدة وشريرة من الحروب وأسواق العقارات وقوانين الإسكان القسرية وتكنولوجيايات التخريب الجامحة، وقبل كل شىء الفشل التام فى إنفاذ قوانين ومعايير حقوق الإنسان، عندما يكون الأمر متعلقا بالإسكان غير الآمن لملايين البشر.

بعبارة أخرى، الإسكان غير الآمن عدسة أخرى على مجموعة من الأزمات الأساسية للنظام العالمي الحالي تجعل من المستحيل توفير أبسط أشكال الحماية للسكان الأكثر تعرضاً للأخطار والأضرار في أماكن مختلفة، مثل السودان والبرازيل وجنوب أفريقيا والهند وكمبوديا؛ وبدرجة ما، فإن مستوطنات "وضع اليد"<sup>(4)</sup>، على الرغم من أنها أكثر عرضة للأخطار والأضرار في المدن الكبرى مثل "مومباي" و"دهلي" و"مكسيكو سيتي" و"هراري" و"لاجوس" و"بانكوك"، وتلك مجرد أمثلة، هذه المستوطنات تشير إلى فشل أكبر في المنطقة التي تواجه فيها التطورات والتحولات الاقتصادية العالمية قوانين حقوق الإنسان والدساتير الديمقراطية؛ وهى ما يعتبر جريمة ضد إنسانية نسبة كبيرة من البشر، جريمة ليس من السهل تحديد مرتكبيها أو محاكمتهم، لأنهم من أطراف عدة، ومتغيرون، وتحميهم وتربط بينهم الإجراءات العادية للقانون والسوق في العالم الحاضر. الجرائم التي ترتكب بحق الإنسانية وتجرد الأشخاص من كل شيء ليصبحوا "مواطنين عراة"، بحزماتهم من السكنى الآمنة، هذه الجرائم لها علاقة عميقة ومضاعفة بقضايا أوسع للمواطنى والكرامة الإنسانية، كما سنرى الآن.

## مواطنة بلا مأوى

في إطار المجال والمدى غير العاديين للقوى المنتجة لإسكان غير آمن، وربما لا تنتج إسكاناً أو إيواء من أى نوع، لهذا الكم الهائل من البشر، علينا أن نعيد فحص العلاقات الأساسية بين الإسكان والمواطنة والكرامة الإنسانية، حيث من السهل أن نرى كيف أن حالة "المواطنة العارية"، التي وصفتها، تكشف زيف معظم الوثائق الدستورية الموجودة والمزاعم الرسمية باحترام حق الإنسان في مسكن آمن.



وإذا كانت المواطنة تعتبر حالة من النشاط والفعالية وليست مجرد انتهاء سلبى لأرض ما أو عرق أو دولة، فإن المواطنة "العارية" التى يتصف بها أولئك من أصحاب المساكن غير الآمنة، بشكل درامى، ليست مجرد نقص، بل هى نقص وعجز يقدم لنا عدسة أخرى على المواطنة. هذا الشكل من المواطنة "العارية" التى يصنعها الإسكان غير الآمن، مواطنة بطبيعتها غير مستقرة ومتقلبة وسريعة التلاشى. باختصار، إن لم تكن واثقا ومطمئنا للجدران (مهما كانت ضعيفة أو غير سميكة) الفاصلة بين مجالك الحميمى والعالم الأوسع، والسقف الموجود فوق رأسك كوقاء ومأوى من العوامل الجوية، إن لم تكن واثقا ومطمئنا لذلك، فالأساس المادى للمواطنة كمجموعة من الأنشطة المكانية يكون مقيدا بدرجة كبيرة.

العلاقة بين المكان والمواطنة الحضرية معقدة ومتعددة الطبقات<sup>(5)</sup>، وكثير من المدن تقنن حصصا من المواد الغذائية والطاقة والخدمات الصحية بناء على شكل من بطاقات الهوية لا بد من أن يتضمن عنوانا معروفا للأجهزة الرسمية. عدم وجود مثل هذه العناوين الواضحة، التى يمكن الاستدلال عليها، يجعل من سكان العشوائيات والأحياء الفقيرة فى المدن وغيرهم من المواطنين "العراة" على الفور ما يطلق عليه أحيانا فى أفريقيا الفرنكوفونية "مواطنون عائمون"<sup>(6)</sup> - *population flottante*. أصحاب الأعمال الذين يستخدمون هؤلاء المواطنين الفقراء، حتى فى الاقتصاد الرسمى، يفضلون أن يعرفوا أماكن إقامة العاملين لديهم لأسباب تتعلق بالمراقبة والاستقرار والاعتماد عليهم، أما الأعداد الكبيرة من عمال المدن الفقراء الذين ينتمون إلى فئة العمالة الشاقة<sup>(6)</sup> فى المدن الكبرى، ويقومون بأعمال عرضية أو موسمية، مثل جمع القمامة ونقل الأحمال والبضائع أو تحريكها بأيديهم ومشروعات البنية الأساسية الطارئة وأعمال البناء المؤقتة... إلخ، فيعرفون عن هذه الفرص بالمصادفة، وبقدر ما

---

(\*) أى ليس لهم عناوين ثابتة أو أعمال دائمة لأنهم فى حالة ترحل باستمرار. (المترجم)

يمكن أن يتوصل الآخرون إلى أماكن إقامتهم. بالنسبة للطبقات المتوسطة، أماكن إقامتهم هي بيوتهم، بالنسبة لفقراء المدن أماكن إقامتهم غير ثابتة ومتفرقة، ومن ثم يصعب الحصول على فرصة عمل حتى في أحشاء الاقتصاد المديني؛ يضاف إلى ذلك أن خدمات الشرطة للتعامل مع الجريمة المحلية، وخدمات البلديات للتعامل مع مشكلات السيول والفيضانات والصرف الصحي وغيرها من الأخطار ليست متاحة بالنسبة لأولئك الذين لا عناوين سكنية لهم، كما أن الأحزاب السياسية تعرض خدماتها مقابل أصوات الناخبين من هذه المناطق العشوائية، ولكن حتى هذه الأشكال من المشاركة في الحياة السياسية تهددها عمليات الهدم والإزالة والإخلاء القسري؛ وعندما تختزل هذه الكوارث المواطنين إلى مواطنين "عراة"، تختفي حتى أبسط أشكال الرعاية السياسية.

بالنسبة لأولئك الذين لا مأوى لهم، ومن يعيشون في أكواخ وزرائب فعلية، أو من يفقدون مساكنهم لأسباب مختلفة، هناك خسائر كثيرة في رأس المال الاجتماعي والصدقية الثقافية، إذ إنهم يفقدون القدرة على استقبال أو استضافة الأقارب والأصدقاء الذين يأتون من الريف لزيارتهم، ويفقدان هذه الإمكانية تتآكل الروابط والصلات الاجتماعية الضعيفة بالفعل، بما لذلك من آثار سلبية على كل أشكال التشابك الاجتماعي مثل فرص العمل ومساعدات أقاربهم لهم وفرص زواج بناتهم؛ وذلك هو أحد الأوجه التي تحتفظ بها الحياة في المناطق الريفية ببعض المزايا حتى بالنسبة لفقراء المزارعين، ما لم يكونوا معرضين لظروف بيئية أو تطويرية تجبرهم على ترك أماكنهم. حتى أشد المزارعين فقرا، هم ومواطنهم، جزء من خريطة اجتماعية آمنة وواضحة بدرجة ما. في المناطق العشوائية المكتظة بالسكان في المدن الكبرى، التي تستلزم فيها عمليات الإخلاء القسري والتجريم ومشروعات التطوير الحضري ترك الفقراء لمنازلهم، تضعف الأبعاد الاجتماعية للمواطنة، حيث يوجد دائما بين أفقر

الفقراء في كثير من المجتمعات اعتماد أكبر على قضايا المكانة الاجتماعية والثقة والمربطة والترابط الاجتماعي، أكثر مما هو بين الطبقات المتوسطة والعليا؛ أما من يتشككون في أهمية هذه الأعراف الاجتماعية بين هذه الجماعات الفقيرة، فأحيلهم إلى الإطلاع على دراسات التراتبية في إطار الجماعات الاجتماعية الريفية المنبوذة في الهند<sup>(7)</sup>، دليلا دامغا على ذلك.

الإسكان الآمن، باختصار، هو آلية التوسط الحاسمة بين الفقراء والمواطنة العارية الناجمة عن عمليات الهدم والإزالة والإخلاء القسري والهجرة والترحل والحرب وغيرها من الكوارث الاجتماعية. الإسكان هو الجسر بين المواطنة السياسية (التي تمكن من مطالبة الأحزاب والبلديات وقادة الحروب ومجالس المدن والمؤسسات المصرفية والشرطة)، والمواطنة الاجتماعية (التي تتضمن تعاملات الديون والاستهلاك والزواج والمعلومات الخاصة بالعمل والوضع الاجتماعي).

لابد من اعتبار الإسكان الآمن حقا إنسانيا أساسيا لا يرقى إليه الشك، تدميره أو الإخلال به جريمة ضد الإنسانية؛ وأنا أحاول تأكيد ذلك، ليس لأن الإسكان احتياج حيوي - تطوري (*bio-evolutionary*) إلى جانب الغذاء فحسب، وإنما لأنه المحور والمتطلب الأساسي للمواطنة السياسية والاجتماعية وبخاصة بالنسبة لفقراء المدن. بهذا المعنى، لابد من النظر إلى الإسكان والإقامة والعيش في مكان مستقر وآمن، ليس باعتباره بؤرة للخصوصية والحميمية والمخالطة الاجتماعية، تعمل بنظام الطرد المركزي في إطار الحياة المنزلية فحسب، بل وباعتباره بؤرة تعمل بقوة جذب للطاقات التي تضمن الوصول إلى شبكات اجتماعية أوسع، ودور اجتماعي أكثر احتراما وكرامة للأفراد والأسر، ومستودع أعمق للمعلومات والمصادقية والمكانة، بالنسبة لفقراء المدن في الحياة العامة كذلك.

الإسكان الآمن - بعبارة أخرى، هو المصدر الرئيسي للاستقرار، وهو الذي يمكن المواطنين من المشاركة في كل الأنشطة والتعاملات التي تجعل من المواطنة حركة

مفعمة بالحياة وليس مجرد واقع إحصائي أو مديني. في المدن الكبيرة: تدفق المعلومات، وتطور العلاقات الاجتماعية، وتغير أماكن العمل والعبادة، والآليات المتغيرة للأسواق غير الرسمية، وتقلبات الطقس والتغيرات الموسمية، كل تلك الظواهر مصادر لعدم الاستقرار والتغير المستمر؛ وبالنسبة لأولئك ممن ليس لديهم مسكن آمن ومستقر والواقعين تحت تهديد دائم، تصبح مظاهر عدم الاستقرار الخارجية تلك كابوسا مضاعفا، عندما تكون الأرض تحت أقدامهم والأسقف فوق رؤوسهم خطرا محققا، حيث يمكن أن تختفى أو تنهار في أي لحظة.

### النفاية البشرية والبشر النفاية.

من حسن الحظ أننا نواجه هذا الوضع ونحن مسلحون ببعض الأفكار الجادة والاستراتيجيات، الموجودة بالفعل، القائمة على الأمل؛ وقبل الانتقال إلى بعض هذه الاستراتيجيات المحددة، أود أن أشير في عجالة إلى الأفكار والاحتمالات التي طرأت على ذهني أثناء العمل البحثي التعاوني الذي قمت به على مدى سنوات، دعما لمؤسسة *Shack/Slum Dwellers International (SDI)* وبخاصة مع شركائها الهنود، والمتمركزة في ثلاث منظمات هندية إحداها منظمة غير حكومية (NGO) هي *"SPARC"* (جمعية حماية مراكز موارد المنطقة - *Society for the Protection of Area Resource Centres*) والثانية منظمة اجتماعية (CBO) هي *Slum Dwellers Foundation* والثالثة منظمة اجتماعية كذلك هي *Mahila Milan* تعتمد على أصوات النساء وطموحاتهن وقوتهن في مجتمعات المناطق العشوائية في الهند؛ وقد كانت هذه الشبكة موضوع عمل سابق، وسوف أقوم في الفصول التالية بإلقاء الضوء على طبيعتها واستراتيجيتها وسياساتها المميزة.

استطاعت هذه الشبكة من النشاط الاجتماعي أن تلفت وتستولي على اهتمام الحكومات الإقليمية والفيدرالية في العالم، وأن تجد وسائل وأساليب للتعاون المثمر

مع مؤسسات تمويل رئيسية متعددة الجنسية، ومع مانحين محليين، ومع أقرانهم من النشطاء الذين يشاركونهم نفس الأفكار، على جميع مستويات المجتمع المدني. هذا التحالف حفز مجتمعات العشوائيات الممزقة غير المدعومة على أي نحو، على تبادل الخبرات المحلية ووضع استراتيجيات دولية تعليمية، ويقاوم بدرجة متوازنة عمليات الإزالة والإخلاء القسري بأساليب تعاونية وتنسيقية حصيفة مع الدولة على كل المستويات، ويحرص على زيادة قدرات الجماعات المحلية على تدبير مواردها المالية الخاصة وزيادة مهاراتها في هندسة البناء وتصميمات المنازل والتواصل مع السياسيين والإدارات التنفيذية دون الوقوع فريسة ليصبح سكان العشوائيات بنوكا للأصوات الانتخابية أو جيوشا للسياسيين الفاسدين؛ وفي نفس الوقت يقاوم هذا التحالف الجهود الكبيرة التي تبذلها الكثير من الحكومات المحلية لطرد سكان الأحياء الفقيرة والعشوائيات من العقارات التي تزايد قيمتها والتي يسيل لها لعاب من يعملون في تنمية العقارات وتطويرها واستغلالها، والمضاربين والمقاولين الذين يجرون وراء الربح، كما يتبنى التحالف استراتيجيات محلية لضمان حق السكن للفقراء في مدن تتغير بوتيرة عالية مثل "مومباي" و"نيروبي" و"بنوم پنه".

لقد كشفت الصراعات الحديثة في مجال التطوير الحضري واستغلال العقارات في منطقة "دارافي - Dharavi" العشوائية الكبيرة في "مومباي" عن الصعوبات البالغة في مقاومة قوى رأس المال العالمي والمضاربة في الإسكان في مدينة هندية كبرى. هذه القصة الكاشفة للصراعات على "دارافي" يمكن فهمها على نحو أكثر شمولاً من خلال قاعدة توثيق للمخفاقات على الأرض في منطقة "وضع اليد" الغريبة هذه.<sup>(8)</sup> هنا، تشترك المنظمات التابعة للـ "SDI" مع مجموعة من المنظمات الاجتماعية (CBO's) في جهد هائل لمقاومة عملية إخلاء جماعية لنحو مليون مواطن من هذه المدينة العشوائية الصغيرة وإعادة توطينهم في أماكن أخرى، وقد نجحت في التصدي لتحالف قوى

حكومية مركزية ومحلية و "حيتان" ومقاولين وتجار عقارات محليين ومن الخارج تريد "اختطاف" هذه القطعة من الأرض، التي يقدر البعض سعر القدم المربع فيها بألف وخمسمائة دولار، بيائة وخمسين دولارا للقدم، وهذا دون أى مقابل سوى تخطيط صوري متعجل لأماكن إعادة توطين السكان وتشغيلهم أو إعادة تأهيلهم. إن عملية مثل تلك في مدينة مثل نيويورك أو لندن أو باريس، كان من شأنها أن تؤدي إلى ثورة اجتماعية حقيقية، بما تنطوي عليه من تدمير محتمل لحياة مئات الألوف من البشر، ومئات الأنشطة التجارية (كثير منها يتم داخل المنازل)، وأكثر من مائة جماعة اجتماعية صغيرة مختلفة (مهنية ولغوية ودينية)، بعضها يعيش في هذه المنطقة من "مومباي"، ربما من قبل أن يوجد باقى أجزاء المدينة. الصراع على "دارافى" مهم، ليس فقط بسبب أهمية المنطقة المتأصلة، باعتبارها مجتمعا عشوائيا كبيرا عميق الجذور، ولكن لأن "مومباي" التي يبلغ تعدادها قرابة الخمسة عشر مليون نسمة، نصفها على الأقل أحياء فقيرة وعشوائيات ومناطق مأهولة بوضع اليد وجماعات تعيش في أكواخ وسقائف، وذلك في ظل مباني المكاتب ومجمعات التسويق وناطحات السحاب والجسور العلوية الهائلة لمدينة تطمح لأن تكون المرادف الهندي لـ "شانغهاي - Shanghai". لقد جادلت في تناولى السابق لإزالة العشوائيات في "مومباي" بأن ذلك شيء مستغرب تماما في دولة تتباهى بديمقراطية عمرها ستون عاما، وتراثها من اللاعنف والتعاون الاجتماعى ومكانتها الدولية وقوتها الاقتصادية العالمية المتنامية. إنها تمزج وحشية هرارى - Harare باقتصاد أشبه باقتصاد البرازيل أو إيطاليا.

ينطوى صراع "دارافى" الدائر على عدة دروس، إلا أن له أهمية خاصة، من زاوية سياسة الأمل. الدرس الأول يتصل بالأسلوب شديد المادية الذى ترفد به أفكار "هيدجر - Heidegger" و "ليفيناس - Levinas" عن البناء والسكن تاريخ أسر "وضع اليد". بالنسبة لحالة مستوطنة "دارافى"، كانت تلك المنطقة قد اقتطعت من

أراض سبخة منخفضة وجاء إليها أناس من كثير من المناطق القريبة ورددوها بالقمامة وكل أنواع المخلفات وجعلوها صالحة للسكن. "دارافى" اليوم تحتوى على تشكيلة متنوعة من المباني والمجازات والأزقة وأماكن للترفيه والعبادة والعمل واللعب، بعيدا عن اهتمامات وخدمات البلدية وفي غيبة الأمن القانونى، وعدم توافر بنية أساسية جيدة للماء أو الطاقة أو الرعاية الصحية. على مدى أكثر من قرن، أنشأ فقراء المدن، بالتدريج، شبكة معقدة من المساكن التى قاموا ببنائها بأنفسهم؛ وعليه فإن القيمة التى كان "هيدجر" و"ليثيناس" يجادلان بشأنها من منظور ميثافيزيقا الحياة الإنسانية، وأن يكون لك بيت فى العالم، ومقاومة "تأطير" مجمل الحياة الإنسانية بأساليب تكنولوجية مستغلة، هذه القيمة نجدها مفعلة فى مثل هذه المستوطنات "غير الرسمية" من خلال السكن عن طريق البناء، والبناء عن طريق السكن.

فى كثير من مدن العالم الكبرى، هناك جماعات كبيرة تعيش فوق جبال من القمامة والنفايات المتجمعة، التى تشكل الأرض التى تحت أقدامهم والسما التى تعين آفاقهم؛ وشتان ما بين الصور التفصيلية لبيوت المزارعين الألمان التى كان "هيدجر" يستخدمها كأمثلة على ميثافيزيقا السكن. فى مجتمعات القمامة هذه، كان من الطبيعى أن يصبح العيش على ووسط النفايات هو أساس اقتصاديات جمع وتدوير مخلفات استهلاك الطبقة المتوسطة. والمنتجات الصناعية للشركات والمصانع الصغيرة المختلفة، من الجلود والزجاج والورق وغيرها، والتفنن فى استخدامها؛ وهنا تشبه "دارافى" مجموعة كبيرة من مدن التخلص من النفايات مثل "پاياتاس - Payatas" فى "مانىلا" و"فيكتوريا آيلاند - Victoria Island" فى "لاجوس - Lagos" وأماكن أخرى، كثيرة حيث القمامة والنفايات والمخلفات جزء من المواد التى تنتج فيها عمليات البناء مساكن للجماعات الاجتماعية فى الأحياء العشوائية. وعلى الرغم من أن هذه الجماعات تواجه كل ما قد يرد على الذهن من الأخطار اليومية التى تهدد صحتهم وأمانهم

وسلامة ممتلكاتهم، فإن العبء الأثقل عليهم هو أنهم، أنفسهم، يعتبرون مادة يمكن التخلص منها، قابلة للتحلل وإعادة التدوير! في معسكرات الموت النازية الكبيرة مثل "أوشفيتز - Auschwitz"، كانت هناك جبال من الممتلكات الشخصية مثل الملابس والحلى وأطقم الأسنان والأدوات والشعر، التى كان النزلاء يجبرون على فرزها وتصنيفها لاستخلاص ثروتهم المادية الخاصة لمعتقليهم المتوحشين. هذه المدن أو المناطق ليست فاسدة أو مهينة تماما، المؤكد أنها تحمل معها دائما وصمة الفساد وعلامة عدم الرؤية الاجتماعية، والإمكانية من أجل "دمار خلاق" باسم الصحة والثروة والجمال الحضري.

### الصبر والمخاطرة والأمل

التحركات الحديثة لإنقاذ "دارافى - Dharavi" من أجل أولئك الذين جعلوها غير قابلة للسكن، أولئك الذين حولوها مكانا للمخلفات إلى مكان للعيش، هذه التحركات أبرزت إلى حيز الوجود مدى التنوع الداخلى والتواريخ الثقافية وحجم المشاركة فى الاقتصاد الحضري والقدرة المميزة على الإدارة الداخلية الرشيدة والتمثيل الذاتى فى تلك المدن غير المرئية، مدن التخلص من النفايات. فى السنوات القليلة الماضية، ظهرت فى "دارافى" حركة اجتماعية حقيقية تجمع بين إحصاءات مجتمعية منظمة ومسيرات ناجحة عامة وسلمية وتعاون بين المنظمات غير الحكومية المحلية والجماعات الاجتماعية، وبدرجة لافتة، تنسيق وتعاون بين الأحزاب السياسية التى كانت كثيرا ما تمسك بخناق بعضها البعض؛ وقد كنت، أنا شخصا، شاهدا على اجتماع غير رسمى بين ممثلين محليين لحزب "بهاراتيا جاناتا - Bharatiya Janata Party"، والحزب الشيوعى، وحزب المؤتمر - Congress Party" الحاكم، الذين كانوا كذلك مشاركين فى بعض اللجان الفرعية فى "دارافى"، وذلك فى مكتب الاتحاد



القومى لسكان العشوائيات - *National Slum Dwellers' Federation*، حيث كانوا يناقشون ويتفاوضون بشأن استراتيجيات المقاومة مع چوسكين أربوتام - *Jockin Arputham*، أحد قيادات الـ "SDI".

هنا، التاريخ العملى للمجتمعات القائمة على ربط البناء بالإسكان، فى ظروف المواطنة العارية القاسية، وفى الإطار المادى لمدن التخلص من النفايات، هذا التاريخ يؤكد لنا أن نفاية ومخلفات البشر لا تقتضى ضمنا أن يكون أولئك البشر نفاية أو مخلفات ينبغى التخلص منها. الحقيقة أن سكان "دارافى" وهم يتكركون لمقاومة الجدل بأنهم بشر "زائدون عن الحاجة"، ولا لزوم لهم، والحملات المتواصلة لغزل مستوطناتهم التى أنشأوها بصعوبة بالغة، وتحويلها إلى عقارات سلعية، الحقيقة أنهم كذلك يمكنون الدولة وحلفاء السوق من التعامل معهم باعتبارهم نفاية بشرية، وبشر يمكن التخلص منهم. هذا الشكل من مقاومة الإخلاء القسرى والتسليع والهدم والإزالة ليس ناجحا دائما، ولا حتى ملحوظا بالنسبة لجمهور أوسع.

كل الحملات التى تطالب بالمواطنة الكاملة، وبما هو دائم وليس ما هو مؤقت، وبالكرامة الإنسانية فى وجه جدل إمكانية التخلص منهم، كل تلك الحملات تدريبات على بناء ما أسميه "القدرة على الطموح" (انظر الفصل التاسع)، قدرة على الإبحار يستطيع فيها الفقراء إعادة النظر فى شروط المقايضة بين الاعتراف وإعادة التوزيع، ومن خلال المواجهات والمفاوضات مع الدولة وقوة السوق يظهرون ويمارسون قدرتهم على بناء الأمل الجمعى وجذب الآخرين حولهم فى حوارات عامة، وإلى عقود تحترم مطالبهم وحقوقهم فى البقاء والاستمرار.

هذه الجهود ذاتها تعتمد على استراتيجيات قام برعايتها شبكة نشطاء فى مجال الإسكان على مدى عقود، محليا وعالميا. إحدى الاستراتيجيات، ذات العلاقة بسياسة الأمل على نحو خاص، نجدها فى أساليب معارضة هذه الجماعات لسياسات

الكوارث والاستثناء والطوارئ بسياستها الخاصة وهى باستمرار "سياسة الصبر"، التى يمكن أن نسميها على نحو أكثر دقة "سياسة الانتظار"، وسوف أتناول أهمية سياسة الصبر فى حركة الإسكان فى "مومباى" على نحو أكثر تفصيلا فى الفصل الثامن؛ أما هنا فسوف أحاول أن أسلط الضوء على هذا المجال من منظور مختلف.

الملايين من الذين يعيشون بلا مأوى، أو حتى مأوى غير إنسانى فى مدينة مثل "مومباى" أو "دهلى" أو "كالكوتا" أو "كيپ تاون" أو "جوهانسبرج" أو "ديربان"، هؤلاء الملايين يحشدون أنفسهم للمطالبة بإسكان أفضل فى ظروف أفضل وأكثر أمانا. إنهم يعرفون أنهم يدخلون دائما فترة انتظار مجهولة: انتظار أن يوافق صانعو السياسات على الخطة، انتظار المقاولين والبنائين لكى يفوا بوعودهم ببناء مساكن جديدة، انتظار دورهم فى الطابور الطويل؛ وفى معظم الأحوال تكون الأعداد كبيرة جدا، ولا بد من أن يكون بعض الأسر والجماعات على استعداد للانتظار سنوات، وربما عقود، لكى تحين فرصة معقولة ويأتى دورهم؛ وهو ما يتطلب منهم أن يعتبروا مساكنهم المؤقتة، مثلها مثلهم، أجزاء من حالة مؤقتة من المؤكد أنها سوف تتغير. مثل هذا الصبر، هذا الانتظار، بطولى دائما، إلا إنه يكون أكثر بطولة عندما يتطلب الأمر حشده فى ظل حالة طوارئ مستمرة بسبب مشروعات التنمية العقارية الضارية وأعمال الهدم والإزالة والإخلاء وإعادة التوطين، التى تتم برعاية أجهزة الدولة. هنا يكمن الفرق بين الأمل والحلم، حيث إن الأمل فى التغيير فى هذا الإطار، يتطلب حوارا منظما بين ضغوط الكارثة وملكات الصبر. الأمل المنظم سياسيا، يتوسط بين حالة الطوارئ والصبر، ويبرز فى المواطنين العراة الذرائع الداخلية التى تجعلهم يرون أنفسهم مشاركين فاعلين فى عملية الصبر نفسها. فى هذا السياق، يكون الأمل هو القوة التى تحول الحالة السلبية، حالة "انتظار شئ ما" إلى الحالة الإيجابية، حالة "الانتظار لكى": الانتظار لكى تتحرك، الانتظار لكى تطالب بكامل حقوقها، الانتظار لكى تقوم بالخطوة التالية

في العملية التي ستضمن استمرار تحرك الطابور، وأن نهاية قوس قزح الظاهر أمامهم ليست وعدا مكسورا.

لكي تنجح سياسة الأمل في التفاوض على أرضية المجازفة حيث تواجه الضرورة الملحة الحاجة إلى الصبر، لابد من أن نذكر أسلوبا آخر، سبق أن كتب عنه أكاديميون ونشطاء في أعمال أخرى. (انظر الفصل الثامن). وضع سابقة تتبع فيما بعد، كان دائما استراتيجية جيدة متبعة من قبل الـ "SDI" وشركائها في الشبكة الهندية، فالسابقة يمكن أن يكون لها تأثير كبير في مجالات عدة بما في ذلك السياسة والشرطة والمال والتشييد والإحلال والتجديد في عالم الإسكان. في التفاوض مع الحكومات المحلية، والممولين، ووكالات الإسكان المحلية والعالمية، والبنوك، يتطلب وضع السوابق جهودا حثيثة لإقناع الجهات التي لها سلطة على سكان العشوائيات أن تشاركهم في بعض الممارسات التعاونية. يمكن أن تكون السابقة على سبيل المثال دعوة امرأة من المناطق العشوائية لإلقاء كلمة في مؤتمر سياسى كبير، يمكن أن تكون بمنح عقد بناء دورات مياه عامة لإحدى المؤسسات المحلية في العشوائيات بدلا من مقاولين من الخارج، وقد تتضمن السابقة موافقة محافظ أو رئيس بلدية أو مسئول كبير في الشرطة للمشاركة في مناسبة عامة أو احتفالية ما ينظمها سكان العشوائيات. في كل من الحالات السابقة - وغيرها كثير - لا يستلزم وضع سابقة تتبع فيما بعد أية آليات أو عمليات قانونية أو إدارية، حيث إنه ينطوى على خلق روح الثقة المشتركة وتحمل المخاطرة بين سكان تلك المناطق الفقيرة وغيرهم من الأفراد الأقوياء والأجهزة النافذة من ذوى المصالح المشتركة؛ وحيث إن سكان العشوائيات بحكم تعريفهم "مواطنون عراة"، فإن مبادرات وضع مثل تلك السوابق تعتبر مصادر مهمة تعزز سعيهم لدخول المجال وفهم ثقافة العمليات القانونية والإدارية، كما تساعد على خلق أمثلة تحتذى أشبه ببنية أساسية اجتماعية تخفف من أعباء "الانتظار" الثقيلة وتهون من

الخطر الدائم والتهديد المستمر "بالتخلص" منهم أو عدم الاعتراف بوجودهم. بناء على ذلك، فإن وضع السوابق سلاح مهم في سياسة الأمل حيث إنه يقدم شواهد حية لإمكانات التعاون بين سكان "العشوائيات" وأولئك الذين قد يبدو - بصورة عامة - أنهم أعداء أو خصوم لهم؛ وهى أداة لبناء رأس المال الاجتماعى، رأس المال الذى يأخذ شكل الثقة فى تحمل المخاطرة معا.

ويأخذنا موضوع المجازفة إلى الملمح المهم الأخير لسياسة الأمل بقدر ما يتعلق ذلك بالإسكان والمواطنة العارية. إن تعرض فقراء المدن، الذين وصفتهم بأنهم مواطنون "عراة" فى هذا الفصل للخطر، إنما هو نتيجة لعدم الثقة واللايقين المتأصل فى عدم قدرتهم على بناء مواطنتهم على أساس إسكان آمن؛ وكما جادلت هنا من قبل فإن الإسكان الآمن ليس جزءا من المواطنة الكاملة فحسب، بل إنه كذلك وسيلة للمواطنة الكاملة باعتبارها ممارسة مفعمة بالحياة والنشاط وليس مجرد هوية سلبية. فى غيبة إسكان آمن لا تكون الرحلة من المواطنة العارية (zoe) إلى المواطنة السياسية (bios) محل شك أو لا يقينية دائما فحسب، بل إن عدم ضمانها ولا يقينيتها يفرزان حالة "سامة" ودائمة من اللايقين بشأن الرحلة من "zoe" إلى "bios"، من المواطنة العارية إلى المواطنة الفاعلة. وبحسب التمييز الاقتصادى الكلاسيكى لـ "فرانك نايت - Frank Knight"<sup>(10)</sup>، فإن اللايقين العام، الذى لا يمكن قياسه فيما يخص الإسكان غير الآمن لا يمكن تحويله إلى مجال المخاطرة المحسوب، الذى يتميز بإمكانية قياسه وتقديره وبدرجة من التجريب الجيد.

إننى أستخدم مصطلح "التجريب - experimentation" بالتحديد، لاقتناعى بعدم وجود حلول سهلة أو جاهزة لمواجهة مشكلات الإسكان المستفحلة بالنسبة لفقراء المدن فى عالم اليوم. هناك فى كل مكان حوارات ومجادلات بين خبراء التخطيط والممولين ومجتمعات المناطق العشوائية والمماريين بخصوص أفضل

التصميمات، من الناحية المالية والمادية التي يمكن أن تحمل مشكلة عدم وجود إسكان آمن بأسلوب إنساني وديمقراطي. هناك معارك دائمة بشأن المشاركة المجتمعية الشفافية والمسئولية والمساءلة، بشأن الحلول ذات الكثافة العالية مقابل تلك ذات الكثافة المنخفضة، بشأن تحريك الصناعات مقابل تحريك الخدمات، بشأن تحديات ما إذا كان ينبغي أن تكون الأولوية للعمل أم للسكن، بشأن المقايضة بين البيئة والإنصاف.. إلى غير ذلك من الجدالات. في هذا السياق الذي يصور لنا مأزق المدن الكبرى في أنحاء العالم، من الواضح أن السبيل الوحيد هو المخاطرة التعاونية - (*collaborative risk-taking*) التي يتم فيها تشجيع المجتمعات الفقيرة نفسها على المشاركة في التجارب، في التصميمات الممكنة، في مخاطر استثمارات معينة في المكان والبنية الأساسية والخدمات الحضرية.

هـ مثل هذه المخاطر التعاونية التي لاحظتها في أماكنها الأصلية وبخاصة في المجتمعات المتنامية لتحالف "SPARC" و "NSDF" و "Mahila Milan" في الهند، لها مميزات كثيرة، فهي تتيح الفرصة للسياسيين ومسؤولي الإدارة الحصول على التقدير والاعتراف بفضلهم لتعاونهم مع فقراء المدن، والمؤكد أن لذلك قيمة إيجابية في عالم السياسة والإدارة في الهند، كما تتيح الفرصة كذلك للمجتمعات الفقيرة لاكتساب المهارات الفنية (في مجالات المال والإنشاءات والتصميم على سبيل المثال)، الأمر الذي يضاعف من قدراتهم على التفاوض والتعاون في المستقبل، كما يمكن الجماهير العريضة، من خلال وسائل الإعلام، من أن تكون شاهدا على مثل تلك الأعمال التعاونية وتزداد اقتناعا بفكرة أن المجتمعات الأشد فقرا يمكن أن يكون لها صوت واضح وكفاءة فنية جديرة بالثقة. وأخيرا، وليس آخرا بالتأكيد، فإن مبادرات التعاون تلك بما تتضمنه من تجريب ومخاطرة تعاونية توفر دلائل ملموسة وخرائط وإرشادات لما يمكن أن يبدو عليه مستقبل مستدام؛ وهكذا، فإن تحويل اللائقين العائم المصاحب

للإسكان غير الأمن، إلى المخاطر المحسوبة المصاحبة لسياسة الأمل، هو أحد الأساليب التي يمكن أن يمارس بها المواطنون العراة فنون المواطنة السياسية الكاملة، حتى قبل أن يكونوا قد امتلكوا المتطلبات الرسمية لهذا الوضع. باختصار، أى فعل مشاركة في رسم مستقبل سكناتهم، يصبح بالنسبة للمواطنين المحرومين من السكن أو من ذوى السكن غير الأمن، يصبح فعل بناء وخطوة نحو الإقامة المستقرة الآمنة - ليس فقط باعتبارهم مواطنين عراة - في مدن المستقبل. بهذا الفهم، فإن سياسة الأمل تعتمد على زيادة فرص الفقراء لتحويل اللائقين إلى مخاطرة، بانتهاز كل فرصة للتعاون والتجريب والطموح في المجال العام، وليس مع حلفائهم فحسب، بل ومع خصومهم وهم أكثر.

## هوامش الفصل السادس

- (1) A. Appadurai, *"Modernity at Large: Cultural Dimentions of Globalization"*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- (2) J. Holston, "Autoconstruction in Working-Class Brazil", *Cultural Anthropology*, 1991, 6 (4), 447-65.
- (3) G. Agamben, *"Homo Sacer: Sovoreign Power and Bare Life"*, Stanford: Standard University Press, 1998.
- (4) R. Neuwirth, *"Shadow Cities: A Billion Squatters, a New Urban World"*, New York: Routledge, 2004
- (5) A. Appadurai and J. Holston, "Introduction: Cities and Citizenship", in J. Holston, ed., *Cities and Citizenship*, Durham: Duke University Press, 1991.
- (6) S. Pendse, "Toil, Sweat and City," in S. Patel and A. Thorner, eds., *Bombay: Metaphor for Modern India*, Bombay: Oxford University Press, 1995.
- (7) M. Moffatt, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- (8) K. Sharma, *"Rediscovering Dharavi: Stories from Asia's Largest Slum"*, New York: Penguin Books, 2000, J. Engquist and M. Lantz, eds., *Dharavi: Documenting Informalities*, New Delhi: Academic Foundation, 2009, A. Jockin, S. Patel and S. Burra, "Dharavi: A New Form Below", *Good Governance India Magazine*, 2005, 2 (1).
- (10) F.H. Knight, *"Risk, University and Profit"*, Boston: Houghton Mifflin Co., 2009 (1921).





## الفصل السابع

### الإسكان الطيفى والتطهير الحضرى:

#### ملاحظات عن "مومباى" الألفية

#### تاريخ موجز لإزالة الكوزموپولوتانية

مدن مثل "بومباى" - "مومباى" الآن - ليس لها مكان واضح إلى الآن، فى القصص التى تروى وتربط بين الرأسمالية الحديثة، والعولة، وما بعد الفورديّة<sup>(\*)</sup>، وتجريد رأس المال من ماديتة. تواريخ تلك المدن متفاوتة بحسب التقاليد النقدية الماركسية المتفق عليها، كما أنها تنصف فى ذات الوقت بتواريخ وملامح زمنية منفصلة ومتجاورة. فى مدن كتلك، نجد المصنوعات والمشغولات والمنتجات الفورديّة، والاقتصادات الخدمية التى تقتضى بطبيعتها التعامل مع القانون والموارد المالية والبنوك وغيرها، والاقتصادات الفعلية التى تنطوى على تمويل رأسمالى كبير وأسواق مالية محلية، نجد ذلك كله موجودا جنبا إلى جنب بشكل مختلط وغير مستقر. المؤكد أن هذه المدن مواقع لممارسات رأس المال العالمى المفترس - وهنا نجد "مومباى" مكانا لها إلى جوار "بانكوك" و"هونج كونج" و"ساوپاولو" و"لوس انجلوس" و"مكسيكوسيتى" و"لندن" و"سنغافورة"؛ إلا أن تلك المدن تنتج كذلك الثقوب الاجتماعية السوداء فى السعى لإغواء واحتواء رأس المال العالمى بأساليبها الخاصة

---

(\*) نظام الإنتاج الرأسمالى المتقدم (Fordism) - المترجم.

المرتبطة بتواريخ مختلفة (كولونiale وغيرها) وثقافات سياسية مختلفة للمواطنة والحكم وبيئات مختلفة للإنتاج والتمويل. هذه الخصوصيات تبدو كصور للعملة متشقة ومكسورة، كما أنها شواهد على روغان التدفقات العالمية فى الألفية الجديدة.

هذه المدن كبيرة الحجم على نحو نموذجى (١٠:١٥ مليون نسمة) وهى تتحول الآن من اقتصادات تصنيع وصناعة إلى اقتصادات تجارة وسياحة وتمويل، وعادة ما تجتذب بشرا أكثر من قدرتها على الإدارة ورأسمال أكبر من طاقتها على الاستيعاب، ومن خلال إعلامها الجماهيرى، تعرض سحر الثراء والشهرة والقوة والعظمة، إلا أنها تحوى، فى الغالب الأعم، اقتصادات ظل من الصعب تقديرها أو ضبطها بالأساليب التقليدية.

هذه المدن، كذلك، مسرح لأشكال عدة من اللايقين بالنسبة للمواطنة، فالناس يفدون إليها بأعداد كبيرة من مناطق ريفية فقيرة، فرص العمل أو الاحتفاظ به صعبة فيها، أغنياؤها يحاولون قدر الإمكان حجب جوانب كثيرة من حياتهم عن الآخرين، فهم يخرجون من بيوت محمية بحراس، إلى سيارات شبه مظلمة، إلى مكاتب مكيفة، ويتحركون دائما فى أغلفة من الامتيازات عبر صهد الفقر العام وغبار العوز والاحتياج. الجريمة فى هذه المدن جزء لا يتجزأ من إطارها المحلى، والخوف من فقرائها يتزايد بشكل مضطرد، التعاملات المالية وتداول الثروة فيها يتم بالشكل النقدى المباشر - كاش - وعلى نحو تفاخرى يهدف التباهى ولفت الأنظار، إلا أن مصادر هذا "الكاش" دائما ضيقة وغامضة ولا يمكن سبر أغوارها؛ وبشكل آخر، حتى بالنسبة لمن يحصلون على رواتب أو أجور ثابتة ومضمونة، فإن سعيهم للحصول على "الكاش" لا ينتهى لكى يعيش عيش الكفاف. هكذا، الحياة مكبله بسلاسل من الديون التى يتم التدخل اجتماعيا للتخفيف من حدتها، - بين الأصدقاء والجيران وزملاء العمل - ممتدة عبر تكتل البنوك متعددة الجنسية وغيرها من المقرضين المنظمين من جهة، وبين حيتان القروض وقاطعى الطرق و"البلطجية" من جهة أخرى.

"بومباى" مدينة من تلك المدن، تاريخها مثير للاهتمام باعتبارها مجموعة من قرى صيد الأسماك، يحمل الكثير منها اسم إلهة محلية أو أخرى، وتصل بينها جسور ومجاذات، تحولت لتصبح مقرا للحكومة الكولونىالية فى الهند الغربية. بعد ذلك، ازدهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كموقع لطبقة برجوازية ذات توجهات تجارية، وبقيت حتى الخمسينيات محتفظة بطابع وروح مدينة إنتاج المنسوجات. وبالرغم من النمو غير الاعتيادى فى عدد سكانها، والضغط المتزايد على بنيتها الأساسية، ظلت "بومباى" نموذجا حضريا للهند. معظم من يعملون كان لديهم سكن، معظم الخدمات الرئيسية (مثل الغاز والكهرباء والماء والحليب) كانت تصل إلى الطبقات المتوسطة بشكل مضمون. الطبقات العاملة كانت تعمل فى أماكن ومواقع آمنة مهنية بدرجة معقولة. كان هناك معدمون قطعاً، ولكن حتى أولئك كانوا فى إطّار اقتصاد ثانوى مركب يدخل فيه سكنى الأرصفة وجمع الأسماك والخرق القديحة والجرائم الصغيرة وعمليات البر والإحسان.

حتى الستينيات تقريباً، كانت القطارات التى تحمل الموظفين والعمال من الضواحي القريبة إلى قلب المدينة التجارى والسياسى (منطقة القلعة فى جنوب بومباى)، تبدو قادرة على نقل الناس بشكل يحفظ لهم كرامتهم ويتكلفت زهيدة نسبياً، وكان الأمر نفسه ينطبق على وسائل النقل الأخرى فى المدينة مثل الحافلات والترام والدراجات. فى ١٩٦٥ كان سعر تذكرة الحافلة لمسافة ثلاثة أميال ١٥ پیزة (أى ما يعادل ٢ سنتين أمريكيتين بسعر التحويل آنذاك). فى كل السياقات العامة، كان لدى الناس ثقافة الانتظام فى طابور وكانت الحافلات تقف فى المحطات المخصصة لها وليس قبلها أو بعدها بمسافة، (مثلاً يحدث الآن فى معظم الأماكن فى الهند).

فى وقت ما من السبعينيات بدأ كل ذلك يتغير، لتظهر من تحت السطح ومن بين ثنایا وروح كوزموپوليتانية الفترة السابقة مدينة جديدة.. مرهقة وقاتلة. لم يكن

التغير مفاجئا ولا مراثيا بنفس الدرجة في كل المجالات، إلا أنه، أيضا، لم يكن لتخطئه عين. بات الحصول على عمل، عملية أكثر صعوبة. المزيد من المتوافدين من الريف على المدينة وجدوا أنفسهم لاجئين اقتصاديا. بدأت الأحياء العشوائية والتجمعات القدرة والأكواخ تتكاثر. بدأ تلف أعصاب الأغنياء، أما أبناء الطبقة المتوسطة فكان عليهم أن يصارعوا في الشوارع المزدهمة والحافلات المكدسة بالبشر، ومع الأسعار التي ترتفع بسرعة صاروخية وحركة (أو لاحركة) المرور التي تصيب بالجنون. كل أماكن الترفيه والاستمتاع، من دور السينما ومحال الشاي ومنتزهات شاطئ بحر العرب والساحات العامة، كل ذلك أصابه تلف التحديث المفرط.

عندما كانت عملية التغير هذه تطحن الجميع، عدا الأكثر ثراء من بين سكان المدينة، تم وضع أساس أكثر الأحزاب الإقليمية الهندية كرها وبغضا للأجانب، وهو حزب "شيفا - سينا - Shiva-Sena"؛ تأسس الحزب في ١٩٦٦ كحركة موالية للمركزية الماراثية - *Marathi* للسيطرة الإثنية على "بومباي"، ومازال هذا الحزب محتفظا بمظهر قومي بارز كواحد من الأحزاب الكثيرة التي تشكل "سانج پاريفار - *Sangh Parivar*" (أو ائتلاف الأحزاب الشوفينية الهندوسية)، ويجمع برنامجه بين شوفينية لغوية (الماراثية - *Marathi*) وأولية إقليمية (أولية ولاية ماهاراشترا - *Maharashtra*) والتزام بـ هند "مهندسة"<sup>(\*)</sup> (أيديولوجية الـ *Hindutva*). تعود دعوى "شيفا - سينا" إلى عام ١٩٥٦ على الأقل، قبل أن تصبح "بومباي" عاصمة لولاية "ماهاراشترا" اللغوية الجديدة بوقت قصير، وبعد أحداث الشغب والاضطرابات الواسعة التي عمت "بومباي" ضد المزاعم والمطالبية المنافسة من الجوجارات<sup>(١)</sup>، لتكون المدينة ضمن دولتهم اللغوية الجديدة. يذكر أن ١٩٥٦، كان هو العام الذي تغير فيه اسم "بومباي" إلى "مومباي"، الاسم الذي تصر عليه الآن

---

(\*) هندوسية الطابع والفضاء العام. (المترجم)

الأجهزة الرسمية في المدينة، والتي يسيطر عليها جميعا "شيفا - سينا". منذ ذلك الحين، ومن خلال أساليب قسرية في معظم الأحوال، يتم حفز ودفع الناطقين بالماراثية في "بومباي" للشعور بأنها مدينتهم "وحدهم"، وكل بضع سنين يتم إيجاد عدو بين أقلية المدينة: أحيانا يكون هذا العدو "عمالا من التاميل"<sup>(2)</sup> أو "سائقين يتحدثون بالهندية" أو "رجال أعمال من طائفة السيخ" أو "باعة جوز هند يتحدثون المالايالية"<sup>(3)</sup>.

بلغت عملية عرقنة - *ethnicization* المدينة هذه ذروتها في أواخر ١٩٩٢ وأوائل ١٩٩٣ عندما نشبت الاضطرابات وأعمال العنف لتجتاح الهند كلها، على أثر تدمير "مسجد بابري - *Babri Masjid*"، في "أيوديا - *Ayodhya*" (في ولاية "أوتار براديش - *Uttar Pradesh*" شمال الهند) بأيدي مخربين هندوس في السادس من ديسمبر ١٩٩٢. في هذه الفترة أيضا، استطاع اليمين الهندوسي في "بومباي" أن يركب موجة العنف القومي العارمة ضد المسلمين، إلا أن هذا العنف كان تحمل طابع "بومباي" الخاص كذلك. بعد أكثر من عقدين من العيش والتفاعل في أجواء شوفينية وهستريا "شيفا - سينا" المعرقة في القومية، تمكن هندوس "بومباي" من أن يعيدوا صياغة فضاء المدينة ليصبح فضاء مقدسا وقوميا وهندوسيا تماما. كانت عقود هذه العرقنة التدريجية لأكثر المدن الهندية كوزموبوليتانية (السبعينيات والثمانينيات وبعض التسعينيات)، كانت في الوقت نفسه هي العقود التي أصبحت فيها "بومباي" مسرحا لتغيرات كبيرة وأساسية في التجارة والمال والتصنيع. هذا الفصل من الكتاب، في جزء منه، محاولة للإمساك بهذه العلاقة التي أرى أنها أكثر من مجرد علاقة عرضية؛ أما الآن فسوف نتقل إلى مجموعة من التدخلات الإثنوجرافية بهدف تأمل الأفكار المركبة التي تتوسط بين عملية تراجع الطابع المادي لاقتصاد بومباي، وهي عملية مضطردة، وتحول مواطنيها المفرط إلى المادية من خلال التعبئة الإثنية والعنف العام.

سبق أن قلنا إن "بومباي" تنتمي إلى فئة من المدن التي يصوغ فيها رأس المال العالمي والفقر المحلى تناقضا يتنامى باستمرار، بيد أن هذا الفصل لا يسعى إلى إلقاء الضوء على فئة عامة من المدن أو مأزق مدينى عام، وإنما هو مسعى لكى ندرك خاصيتين تميزان "بومباي" لكى تكون فريدة في هذا السياق. الخاصية الأولى هى أن نلاحظ تلك الالتباسات التى تفصل وتربط بين النقد (الكاش) ورأس المال (شكلان للثروة متمايزان تماما). الخاصية الثانية هى أن نوضح كيف أن هذا الانفصال جزء مما قد يجعلنا نفهم الأساليب الغريبة التى يتم بها التخلّى، وبعنف، عن كوزموبوليتانية "بومباي"، فى تاريخها الحديث؛ وسوف أقوم بذلك من خلال مجموعة من الصور الوصفية لبعض الأحداث للتوصل إلى خلاصة عن الثروة والإسكان والعنف الإثنى، وكلها ذات علاقة بالظروف أو مستمدة منها أو مبنية عليها؛ كما أن العمل المستقبلى عن "بومباي" قد يمكننى من أكون أكثر دقة فيما يتعلق بالضحايا، وأكثر تحديدا فيما يتعلق بالمقارنات.

## مدينة الـ "كاش"

تاريخيا، عرفت "بومباي" رأس المال مثلما عرفته أهم مدن أوروبا والولايات المتحدة، وحيث إنها كانت لفترة طويلة موقعا للتجارة البحرية والتجارة الإمبراطورية والقوة الاستعمارية، كان للنخب الاستعمارية فيها دور كبير فى تشكيل رأسمالية صناعية فى فجر اقتصاد عالمى باكر حول المحيط الهندى، والمقصود بالنخب الاستعمارية هنا: "الپارسيون - Parsis" و"المسلمون" و"الهندوس" (بالإضافة إلى اليهود البغداديين والمسيحيين السوريين والأرمن وغيرهم من الأغراب). هذا الاقتصاد العالمى الباكر (الذى وصفه على نحو جيد "أميتاف جوش - Amitav Ghosh" فى روايته *In An Antique Land*) يمكن أن نرى ملمحا منه الآن فى

حركة مرور المراكب الشراعية بين ساحل الهند الغربى ودول الخليج الفارسى بتجارة غير قانونية فى الذهب على امتداد هذه الدائرة، وكذلك فى تحركات ملايين المهاجرين إلى دول الخليج من ولاية "كيرلا" وغيرها فى الساحل الغربى، وفى غزو السياح العرب لـ "بومباى"، بعد "الأوپك"، بحثا عن المتعة والعلاج الطبى الرخيص والتسوق، لدرجة أن مواطنى "بومباى" يشكون من عدم القدرة على شراء فاكهة الصيف المفضلة لديهم (المانجو الألفونسو) بعد أن أصبحت تصدر بكميات هائلة إلى الشرق الأوسط وقل توافرها فى الأسواق المحلية، ما أدى إلى ارتفاع سعرها.

بسبب صناعة السينما الضخمة (ما زالت ضمن أكبرها فى العالم)، وبسبب دورها القوى فى التجارة والعمل المصرفى، وبسبب قطاعها الصناعى القائم على المنسوجات وامتد إلى أعمال المعادن وصناعة السيارات والمواد الكيماوية، ثم لكل هذه الأسباب مجتمعة، كانت "بومباى" مدينة عالمية للتجارة على نحو نموذجى بعد الحرب العالمية الثانية، حيث يلتقى الناس فى "البيزنس *business*" ومن خلاله (وهى كلمة مأخوذة من الإنجليزية ومستخدمة للدلالة على المهنة والتعاملات والصفقات وسياق عام للتجارة)، ومن خلال "البيزنس" يصوغون ويعيدون إنتاج روابط وعلاقات بين المناطق المجاورة والعرقىات المختلفة والأصول الإقليمية. لم تنج أى عرقية فى "بومباى" من التنميط، أما الأهم فكان "لون النقود".

"النقود تقود" حياة بالغة التعقيد فى "بومباى" اليوم، فهى مدخنة ومخزنة ومحجوبة بكل الطرق: وهى موجودة فى شكل مجوهرات وحلى وفى حسابات بنكية وفى خزائن منزلية وفى حشايا الأيسرة و"تحت البلاطة"، فى البيوت وفى المهور وفى الصناديق، وفى علب وصفائح القهوة وتحت القمصان والبلوزات؛ وهى كثيرا ما تكون مخبأة، تظهر فقط فى موديلات السيارات الغربية والقصور المنيفة والأجنحة والمطاعم الباذخة والشقق السكنية الضخمة والأعداد الكبيرة من الخدم. "بومباى"،

فوق ذلك كله، هي مدينة النقود المروية (مدينة الكاش)، حيث يمكن أن نرى لفائف ورزم الأوراق المالية الضخمة وأكوام الروبيات في تعاملات علنية وسط جو من البهجة.

أتذكر شابا مشاغبا كان يعيش بالقرب منا في "بومباي" في الخمسينيات، استطاع أن يكون المراقب المحلي على بيع أوراق اليانصيب في المنطقة، كان يرتدى قميصا من الترلين بجيوب شفافة ممتلئة بعدد كبير من القطع المعدنية الصغيرة، عملة تلك الحرفة، وكان الرنين الدائم للعملات والبريق الصادر عنها يلفتان النظر إلى جيوبه بشكل دائم. كانت لعبة اليانصيب آنذاك مرتبطة بالإغلاق اليومي لبورصة القطن في نيويورك (أو هكذا كان يقال). كان هذا الشاب عندما يشتري كعكة من الشارع مثلا، يؤجل دفع ثمنها للبائع وعندما كان الأخير يحاول الإمساك بجيبه، كان يفلت يده ويروغ منه. كانت العملة المعدنية مازالت هي رمز الثروة آنذاك. اليوم ربما يكون في حاجة إلى عملة ورقية حتى لا يبدو بمثل تلك الحماقة.

كان هناك كذلك شعور عام بوجود صلة ما بين الكاش والحظ والثروة. شاب اليانصيب هذا، الذي تصادف أن كان من "التاميل - Tamil" جنوبي الهند، ومن ثم كان يمكن أن يتحدث معي بلغتي الأصلية (التاميلية)، كان كثيرا ما يستوقفني في الطريق ليطلب مني، بنصف ابتسامة، أن أقترح عليه رقمين يراهن عليهما، باعتباري طفلا صغيرا وكان يعتقد أن الأطفال يجلبون الحظ السعيد، وربما لأنني أنتمي لأسرة براهمينية تاميلية محترمة، ما يمثل في نظره حصافة برجوازية! حدث أن اختلف ذلك الشاب مع مستخدميه وفي غضون سنوات قليلة تحول إلى متسول، يحتقره حتى أولئك الذين كان يستخدمهم وربما يخدعهم، إلى أن مات مفلسا. المؤكد أنه لم يتحرك قط من هذه الدائرة السحرية لـ الكاش إلى ذلك العالم الغامض لحسابات البنوك وبوالص التأمين والمدخرات وغيرها من التدابير الأكثر حذرا. كان يمثل الجانب الفج من



اقتصاد الكاش. اليوم انتقلت تجارة اليانصيب (التي مازالت تمثل جزءا رئيسيا من اقتصاد الشارع في بومباي) من الارتباط العالمي الأصلي بأسواق السلع في الولايات المتحدة، لتصبح لعبة حظ محض (كما يقال): وهي سحب بطاقات من سلة أو وعاء كبير ويتم إعلان الأرقام الفائزة كل مساء.

إلا أن هناك اهتماما كبيرا في بومباي اليوم بأمور مثل حسابات البنوك والأسهم وبوالص التأمين، وكلها وسائل لحماية النقود والاحتياط ضد الأخطار وتجنب المجازفة وتمكين النشاط التجاري؛ ويشمل اقتصاد "بومباي" التجاري عددا كبيرا من مواطنيها، إذ نجد حتى أصحاب الأجور والرواتب المتواضعة يسعون دائما لفتح حسابات توفير ولو بمبالغ ضئيلة، أما الأكثر إثارة للدهشة فهو أنه لا أحد تقريبا محصنا من إغراءات التأمين الشامل على الحياة؛ لدرجة أنني كان يغامرني الشعور أحيانا بأن الهند كلها عبارة عن جماعتين: أولئك الذين يبيعون التأمين (وهي مهنة منتشرة بين الأقل تأهيلا من الطبقات المتعلمة)، وأولئك الذين يشترون هذه البوالص. تشغل شركة الهند للتأمين على الحياة مبنى هائلا في "بومباي"، حيث يتم تداول مئات الألوف من بوالص التأمين بيعا وشراء وغالبا بين أفراد؛ وبدءا من الستينيات تقريبا أدركت ربوات البيوت من الطبقة المتوسطة العادية فوائد الأشكال المختلفة من الأوراق المالية المشتركة بما في ذلك الأسهم والسندات وغيرها، والتي كانت تشتري في الغالب للاحتفاظ بها - وليس بيعها - وكان تداولها من خلال أسواق مالية مختلفة مقيدا وبطيئا، إلى أن شهدت السنوات القليلة الأخيرة طفرة في الأسواق لتصبح أكبر حجما وأكثر سرعة وعرضة للمضاربة.

إلا أنني سأعود مرة أخرى إلى "الكاش". تعتمد صناعة السينما في جزء كبير منها على الكاش - أو ما يسمى بالمال الأسود، وهي صناعة ضخمة تنتج أكثر من ثلثائة فيلم هندي في السنة للسوق العالمية، وتحصد عائدات هائلة؛ وكما سمعت من

محلل محلي داهية، لا توجد صناعة سينما حقيقية في "بومباي"، إذ لا توجد أموال تجنى وتستثمر في إطار عالم السينما. تمويل الأفلام منطقة أو دائرة "رمادية" سيئة السمعة للمضاربة والإغواء والمجازفة، اللاعبون الرئيسيون فيها أشخاص حققوا أرباحا طائلة مفاجئة في أسواق أخرى (مثل تجارة الحبوب والمنسوجات وغيرها من السلع). بعضهم يسعى للحفاظ على أمواله بعيدا عن عين ويد الحكومة ليضارب في فرصة تمويل فيلم يحقق نجاحا هائلا، بالإضافة إلى متعة اللهو مع النجوم! أسلوب أشبه بما هو متبع في هوليوود، إلا أنه ينتظم مجموعة عشوائية من الشخصيات التي تقدم على التمويل، ولذا يضع المنتجون وقتا طويلا بحثا عن (واصطياد) رجال الأعمال الذين يمتلكون (في أيديهم) كميات ضخمة من "الكاش". ونظرا لضخامة حزم الأوراق النقدية، تدفع الصناعة للنجوم أجورا ضخمة، وهكذا يتمحور مجمل الاقتصاد الثقافي للسينما حول صفقات وتعاملات "كاش" .. وكلها "أموال سوداء".

هذا النوع من "الكاش" موجود في كل مكان من عالم "البيزنس" في "بومباي"، في المبالغ التي تدفع للمسؤولين في الحكومة أو لرجال الأعمال لإنجاز الأمور، في التعاملات اليومية البسيطة، في السوق السوداء لتذاكر السينما، في البضائع الأجنبية المهربة، في مدفوعات اليانصيب، في الإتاوات التي تدفع للشرطة نظير الحماية، في أجور العمالة اليدوية.. إلخ؛ ويقال إن الاقتصاد "الموازي" أو "الأسود" في الهند يقدر بنصف حجم الاقتصاد الرسمي الذي تحصل عنه ضرائب، أما في "بومباي" فربما كانت النسبة أكبر من ذلك.

يعتبر المال حقيقيا - في معظم الدوائر - ما دام بالإمكان تحويله بسهولة إلى "كاش". السيولة هي المعيار السائد للرخاء، سواء بالنسبة للأفراد أو المؤسسات، أما التفاهات الجديدة من الظواهر المالية والنقدية مثل الائتمان والوهن العقاري، وغيرها من "المشتقات" الفنية أو المرتبطة بفترة زمنية، فلم تدخل بومباي إلا مؤخرا، وبين

الشرائح العليا من الطبقة المتوسطة. حتى أكبر العاملين وكبار رجال الأعمال والأموال الدوليين والمحليين المسؤولين الآن عن وضع المدينة بشكل دائم على خريطة الاستثمار العالمي، حتى هؤلاء من الصعب عليهم التخلص من إغواء "الكاش". الشراء مفهوم مجرد، ولكنه لا يعتبر حقيقيا عندما يكون في هيئة أوراق... سوى أوراق العملة.

الأوراق النقدية والعملات المعدنية ليست هي ما يحرك الثروة الإجمالية عبر المصانع والمكاتب الحكومية والمراكز الرئيسية للمؤسسات في المقام الأول، إلا أنها مازالت العلامات المميزة للثروة والمخالطة الاجتماعية وهي مرتكزات المادية في عالم ثروة غير مرئية. ذلك هو اقتصاد ظل، تستمد ظلاله كثافتها من التدفق المطرد للأوراق النقدية والعملات الحقيقية من خلال حياة تعاملات متعددة، كما أنها ليست مجرد أموال متهربة من محصل الضرائب، وهي كذلك أموال ذاهبة إلى الإنفاق المباشر والفوري، تتدفق من جيب إلى آخر بدون عوائق لوچيستية مثل التخزين والتقييد والحساب ونزع الطابع المادى لإبطاء زخم الاستهلاك، وينطبق ذلك على الفقراء والأغنياء على السواء، فسواء كنت في حاجة إلى عشر روبيات لإرسالها إلى أمك بحوالة بريدية، أو إلى أربعة آلاف روبية لشراء زجاجة من الويسكى الفاخر تصلك إلى منزلك، في الحالتين "الكاش" هو سيد الموقف.

لاحظ أنه لا شيء من ذلك له علاقة بالتضخم المتنامي أو بأي شكل بسيط من الصنمية، أو غياب لمهارات محلية في التعامل مع النقود أو الائتمان أو التجارة أو التعاملات التي تعتمد على الثقة وهي عامة بالفعل. كذلك من الخطأ تماما الاعتقاد أن تعاملات "الكاش" تدل على الثقة المحدودة، بل العكس، إذ لأن التخلي عن "الكاش" يكون نهائيا فإن تسليمه واستلامه يتطلبان قدرا أكبر من الثقة في التعاملات بأشكال أخرى. "الكاش" الذي يتم تسليمه - حتى أكثر مما هو في حالات أخرى في العالم - يختفى دون أن يترك أثرا. صناعة الماس على سبيل المثال، التي تربط بين من

يقطعونه ومن يقومون بصقله في "سورات - Surat" الساحلية (جوجارات - Gujarat) وتجاره في "بومباي" و"لندن" و"أنتويرب" وغيرها، هذه الصناعة حالة كاشفة للتناقلات الدولية التي تستخدم كل ما هو متاح من صور الاعتماد (بناء على الثقة) بينها يغذيها "الكاش" عند كل نقطة من نقاط الانتقال الرئيسية.

ما نعرفه عن "بومباي" في القرن التاسع عشر، وربما قبل ذلك وإن بقدر محدود، يدل على أن "الكاش" وتداوله من خلال أنماط مختلفة من التجارة، كان مكونا رئيسيا من مكونات المخلطة الاجتماعية، كما كان هو الضامن للكونومبوليتانية حيث إن مصادره كانت بعيدة ومتنوعة ومروره عابر للحدود الإقليمية والعرقية ووجوده يدخل في تنظيم عملية الإنتاج والعلاقات الاجتماعية في نفس الوقت؛ والأهمية الكبيرة للمحسنين وفاعلي الخير من البارسيين في الحياة المدنية العامة في "بومباي" القرنين التاسع عشر والعشرين، أحد الأمثلة الكثيرة على كونومبوليتانية فضائه العام.

ما الجديد اليوم، إذن، بالنسبة "للكاش" في مدينة "الكاش"؟ إحدى الإجابات هي أن "الكاش" ورأس المال أصبحا مرتبطين على نحو جديد ينطوى على تناقض يبين، في "بومباي" منذ السبعينيات؛ إذ بينما مازال "الكاش" يقوم بدوره التداولي، ضامنا لشبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، ويدل على أن ما يشغل "بومباي" هو "البيزنس"، نجد أن رأس المال أصبح أكثر قلقا، وهذا واضح في أمرين، الأول هو هروب رأس المال الصناعي من المدنية وهو ما سوف نتناوله لاحقا في هذا الفصل، والثاني هو أن رأس المال المالي في "بومباي" يعمل في عدة مجالات منفصلة عن بعضها: كأساس لمؤسسات متعددة الجنسية تجذبها إغراءات السوق الجديدة في الهند، كرأس مال مضارب يعمل في أسواق سوداء أو غير قانونية، كطاقة تنظيمية تعمل في مدينة تتزايد فيها باستمرار صعوبة التنسيق بين عوامل الإنتاج الرأسمالي، وعلى الرغم من ذلك مازال اقتصاد "كاش" كبيرا يحكم "بومباي". هذه

العلاقة القلقة بين "الكاش" ورأس المال يمكن أن نجدها في عدة مجالات، ولعل الإسكان هو أفضل مجال يمكن أن نتبع فيه كيف تساعد هذه العلاقة في تهيئة الظروف للعنف الإثنى المتوقع.

## الإسكان الطيفي

بات الحديث عن وجود أزمة إسكان مستحكمة في الهند أمراً مضجراً، إن لم يكن مبتذلاً، فذلك معروف على نطاق واسع ولذا من النادر تناوله بشكل مجرد، بل نجده كامناً في ثنايا كثير من حوارات المواطنين عن شئونهم الحياتية، سواء في ذلك من يسكنون القصور الفارهة أو من يدفعون للحصول على مساحة لا تزيد عن ستة أقدام مربعة للنوم في مجرى للمياه. كما تطرح المشكلة بشكل غير مباشر في ظروف مختلفة من خلال تساؤلات من قبيل: "وأين ستقيم؟" عند الحديث عن العمل، "هل ستعطى ابني جزءاً من شقتك كجزء من المهر؟" عند مفاوضات الزواج؛ "هل ابن عمك 'أشوك' يعيش معكم الآن؟" أثناء زيارات الأهل لبعضهم؛ أو عندما يتساءل الناس عن هوية المترددين على شقق الآخرين: "هل السيد فلان ساكن من الباطن أو أحد الأقارب؟" على سبيل المثال.

الحديث عن طيفية مشهد الإسكان في "بومباي" يأخذنا إلى ما هو أبعد من واقع التفاوت في تجربة النقص والمضاربة والزحام والتحايل على المشكلة بحلول مؤقتة. طيفية المشهد هذه ترسم فضاء المضاربة والمشاهد الخالية من الصناعات المتلاشية وأوهام التخطيط المديني وشائعات. نقل العقارات وأنماط الاستهلاك التي تحرق شروطها المكانية المسبقة والأجساد التي هي سكن لها. الغائب والشبحي والتأملي والوهمي، كلها لها أدوار تقوم بها في التجاوزات والنقائص المترامنة في مشهد الإسكان في "بومباي". هذه الأمور العبثية المستمدة من واقع التجربة، هي ما يبرر

استخدامى وصف الطيفى - *Spectral* فى هذا الوضع، حيث الإسكان ونقصه واقع فادح، فما هى تلك الحقائق المتضخمة؟

من المسلم به أن انتقال ملايين المواطنين بقطارات "بومباى" لمسافات طويلة (بعضهم يقضى ساعتين فى القطار ويقطع مسافة تقرب من خمسين ميلا) ذهابا وعودة بين أماكن العمل والإقامة، من المسلم به أن ذلك مصدر مهم للتفاعلات والتغيرات الاجتماعية. كثيرون منهم يتحولون فى هذه العملية من سكان واقعين تحت ظلم جائر فى تجمعات من الأكواخ والأحياء البائسة، إلى عمال وموظفين فى البنوك والمستشفيات والبريد وأعمال السكرتارية وغيرها. لا مأوى مستقرا لهم فى الغالب - ولا صحيا ولا آمنا ولا يحقق أى درجة من الخصوصية، وعندما ينتقلون إلى أماكن العمل، يجد أفراد هذا الجيش الكبير من أبناء الطبقات العاملة والمتوسطة أنفسهم وقد انتقلوا إلى أماكن أكثر راحة وإنسانية من تلك التى يعودون إليها فى المساء، حتى إن كانوا يقومون بأعمال مجهدة أو خطيرة أو يتقاضون أجورا زهيدة.

لا نتحدث هنا عن المعدمين: المتسولين وأطفال الشوارع والمشوهين والنساء اللاتى لا عائل لهن يجلن بأطفالهن فى الشوارع والمسنين من أصحاب العاهات. أولئك هم المشردون بالفعل والذين لا مأوى أو ملجأ لهم، يقيمون فى طرقات "بومباى" مثل نظرائهم فى مدن العالم الكبرى، من "شيكاغو" و"جوهانسبرج" إلى "فرانكفورت" و"بانكوك". فى بعض الحالات يعتبر أولئك "ناس شوارع" - *Street people* مع الوضع فى الاعتبار أن هذا التوصيف لهذه الفئة لا يمكن تعميمه على كل المدن والمجتمعات، وذلك لأن الشوارع نفسها تمثل أشكالا مختلفة من الفضاء العام والحراك الاجتماعى.

هناك الكثير الذى يمكن أن يقال عن حياة الشارع فى الهند والحياة فى شوارع "بومباى" بخصوص الإسكان، بيد أن القليل من الملاحظات قد يكون كافيا فى هذا

السياق. "سكان الأرصفة" في "بومباي" (ومثلهم في كالكوستا) حالة معروفة وشهيرة سواء في علم الاجتماع أو الإعلام الشعبي. صحيح أن هناك جزءا كبيرا، وشبه منظم، من سكان "بومباي" يعيش على الأرصفة - أو على نحو أكثر دقة في أماكن ومواقع وامتدادات ومساحات لا هي مبان ولا شوارع. سكان الأرصفة هؤلاء يستطيعون في الغالب حفظ متعلقاتهم الشخصية لدى آخرين في محلات وأكشاك وربما في مبان أخرى (مقابل ثمن ما بالطبع). البعض ينام على الأرصفة بالفعل، وآخرون ينامون في أماكن كثيفة شبه مظلمة بين المباني والشوارع، وهناك من ينام على الأسطح وحواجر الشرفات وفوق الجراجات وغيرها من الفرجات والفراغات البعيدة عن السيطرة الكاملة سواء للملاك أو الدولة؛ وكما سنرى في الجزء الختامي من هذا الفصل، لم يعد "سكان الأرصفة" و"سكان الأحياء العشوائية القذرة" مجرد مسميات لوصف وضع قائم، بل إنها أصبحت تستخدم بشكل منظم كوسائل لتمكين قطاعات أكبر من فقراء المدن في "بومباي".

النقطة المهمة هنا، هي أن هناك صورا كثيرة من الإسكان غير المستقر وغير الآمن، بدءا من مساحة ستة أقدام للنوم إلى وضع إيجارى بائس حيث تشارك ثلاث أسر حجرة واحدة. الأرصفة تتداخل مع مجمعات من الأكواخ الفقيرة التجهيز، التي تتداخل بدورها مع إنشاءات مؤقتة غير قانونية، وهناك مجموعة أخرى بين هذه الإنشاءات والمبنى السكنى لعمال المطاحن في وسط "بومباي" وأشكال أخرى من الإسكان العشوائي. فوق هذه الطبقة أو المستوى من الإسكان توجد الشقق المستأجرة أو المملوكة للطبقة الوسطى العريضة، وأخيرا الشقق الفاخرة (وفي حالات قليلة) البيوت المملوكة للأغنياء والأغنياء جدا. هذه الأشكال المختلفة من الإسكان ليست منعزلة عن بعضها ولا متباعدة وذلك لسبب بسيط وهو أن الفقراء سكان المواقع غير الآمنة غير المستقرة موجودون في كل مكان، وليسوا مركزين في الأحياء العشوائية أو

تجمعات الأكواخ والإنشاءات المؤقتة فحسب. كل هذه الأشكال من "مساكن" الفقراء، بما في ذلك الأسطح وحواجز السقوف والشرفات وحوائط المجمعات وبروزات المباني.. كل ذلك عرضة للتنظيمات الاجتماعية، وفي الغالب الأعم تكون السيطرة على هذه الأماكن غير الآمنة وغير المستقرة في يد الجريمة شبه المنظمة، حيث تتداخل الإيجارات مع عمليات الابتزاز والاحتيايل.

حتى في المباني السكنية الخاصة بالأغنياء والشريحة العليا من الطبقة المتوسطة، وبخاصة في القلب التجاري في الجزء الجنوبي من "بومباي"، وفي الأحياء الراقية (مثل "مالابار هيل - *Malabar Hill*" و"كف پاراد - *Cuffe Parade*" و"وورلي - *Worli*" و"باندرا - *Bandra*")، حتى في هذه الأماكن هناك ضغط مستمر من "فقراء المسكن". الفقراء "يقيمون مسكننا" حيثما يستطيعون أن يوقدوا ناراً ويفردوا "فرشة" ولو من ورق، للنوم عليها. عندما يعمل بعضهم كخدم منازل يكون لهم في الغالب غرف صغيرة في مساكن الأغنياء، ويكون ذلك بالنسبة لهم ميزة كبيرة، وعادة ما يأتون بأصدقائهم وذويهم فتجدهم في آبار السبلاط والردهات والزوايا؛ ويشن الملاك والمستأجرون حرباً دائمة على هذا الاحتلال من أسفل، إلا أنهم يخسرونها باستمرار، إذ مثلما هو الحال في كل المجتمعات القائمة على "التمييز المالي"، الكل يريدون الفقراء قريبين منهم كخدم، بعيدين كبشر.

في الوقت نفسه، تنامي باطراد الأعمال التجارية الصغيرة وتنبت في أي بقعة ممكنة وفي أي شارع ممكن وتجدها ملتصقة بالمباني السكنية وأعمدة التليفونات وأكشاك مولدات الكهرباء وأي شيء ثابت آخر، هذه الأعمال التجارية وكثير من الأكشاك التجارية كثيراً ما تكون مساكن فعلية في الشوارع، وربما لأكثر من شخص. نفس الشيء بالنسبة لمطابخ المطاعم وأجزاء من المباني الإدارية، وأي مبنى أو شبه مبنى يمكن لشخص فقير أن يقيم فيه، أو بالقرب من مكان مسكون وبخاصة حيث يوجد ماء أو سقف. الكهرباء والتدفئة ترف لا قبل لهم به بالطبع في تلك الأحوال.



في مثل هذا الإطار، السكن بالنسبة للفقير المعدم، هو أى مكان يمكن أن ينام فيه، والحقيقة أن النوم هو الشكل الوحيد للوجود الآمن أو المستقر، وهو إحدى الحالات القليلة - رغم أنه عادة ما يكون علنياً، أى تحت مرأى الجميع - التى يمكن أن يكون فيها بعض الراحة من عناء العمل والإزعاج والمطاردة والتهديد بالإخلاء. فى "بومباى"، يمكن أن نشاهد أجساداً غارقة فى النوم فى أى مكان، وفى أى وقت. المارة يمشون فوق أجساد نائمة وهم يعبرون الشوارع، وهم يدخلون المنازل والشقق ودور السينما والمسارح والمطاعم وأماكن العمل. بعض أولئك ينامون فى أماكن لهم بها علاقة ما شبه قانونية سواء بسبب العمل أو صلات القرابة، وهناك من ينامون على مقاعد الحدائق العامة وفى زوايا الشوارع. النوم العلنى هو الدرجة الدنيا فى تراتبية الإسكان الطيفى، الإسكان الذى لا وجود فعلياً له. الجسد النائم علناً (وهو فى الغالب الأعم الجسد الكادح أو المعدم) على هذا النحو الخامد وغير الآمن، هو الشكل الأكثر احتواءً فى المسكن الطيفى. النوم العلنى أسلوب اضطرارى، أسلوب ضرورة لأولئك الذين لا يجدون لأنفسهم مسكناً سوى فى أجسادهم!

هنا، لابد من العودة إلى خصوصيات عملية الإسكان فى "بومباى" وتناولنا لهذا الجسد المنهك الخامد فى سياقها خشية أن تقع فى تعميم نتصور أنه ينطبق على جميع فقراء المدن الكبرى فى العالم. وجود عدد كبير ممن ليس لديهم سكن آمن ومستقر فى "بومباى" جزء من شبكة أوسع من المخاوف والضغط والقوى التى تحاصر الإسكان بالنسبة للجميع. هنا فى "بومباى" توجد كتلة مازالت كبيرة من المستأجرين، رغم انكماشها، تحكمها قوانين إيجار عفى عليها الزمن، وهى موضوع خلاف دائم منذ أن بدأ تحرير الاقتصاد فى أوائل التسعينيات. الملاك، وبخاصة فى جنوب ووسط "بومباى" فى حرب مستمرة مع المستأجرين "القدامى"، الذين يدفعون إيجارات زهيدة فى عقارات تقدر بأرقام فلكية من الدولارات، فى تلك المناطق المتكالب عليها.

في منتصف التسعينيات، وعلى الرغم من الهبوط الكبير في أسعار العقارات في كل الهند، كان سعر القدم المربع في شقة في الأحياء المرغوبة في "بومباي"، يتراوح بين ٨: ١٢ روبية، أى إن شقة مساحتها ألف وخمسمائة مربع كان ثمنها يتراوح ما يساوى ٣٠٠٠٠٠: ٣٥٠٠٠٠ دولار أمريكي. كانت الأسعار المناطق التى لا تخطى بإقبال مماثل، أقل من ذلك بالتأكيد، إلا أننا ينبغي ألا ننسى أننا نتحدث عن بلد، أكثر من ٤٠٪ من سكانه تحت خط الفقر.

شهدت سوق العقار تقلبات شديدة اعتباراً من ١٩٩٢، كان من بين أسبابها المضاربون المحليون والأجانب على السواء، ومنذ ١٩٩٤ تقريباً، عندما وصلت الأسعار ذروة غير مسبقة، هناك درجة من الهبوط؛ وهناك معركة قانونية معقدة، أطرافها مدينة "بومباي" وولاية "ماهاراشترا" والحكومة الاتحادية (في دلهي) لإصلاح قوانين الإيجار الخاصة بعقارات المدن بما يعطى درجة من المعقولية لأسعار السوق، إلا أن المستأجرين منظمون جيداً (رغم قلة عددهم)، والملاك يفضلون أسعار التضخم عندما يبيعون وليس عندما يكون لديهم سكان يدفعون إيجارات. ملاك الشقق في التعاونيات وغيرها من أساليب التملك المشترك يساعدون كذلك في ارتفاع الأسعار، حيث يعتبرون مساكنهم أثمن ممتلكاتهم التى يمكن تحويلها إلى أشكال أخرى من الثروة والامتيازات.

في هذا الإطار تدور ميثولوجيات الإسكان، ولا أحد محصنا من الأحلام والأوهام، فالمستأجرون يحملون بيوم تتيح لهم فيه الدولة شراء مساكنهم بما يعادل - مثلاً - القيمة الإيجارية عن خمسة عشر عاماً (بالإيجار القديم) وهو سعر زهيد من وجهة نظر السوق. الملاك يحملون بسوق حرة حيث يمكنهم من طرد المستأجرين وإسكان غيرهم من متعددى الجنسية (الذين يعتقد أنهم أمناء ومن السهل أن يتركوا المسكن). في الوقت نفسه يتركون مبانيهم دون صيانة، ما جعل البلدية تفرض برامجا

للإصلاح والتجديد بعد أن بدأت واجهاتها وهياكلها الداخلية في التدهور، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى انهيارات وحوادث كثيرة؛ ولذا نجد هناك مشروعات إصلاح وترميم كثيرة في أحياء جنوب ووسط "بومباي" على نفقة السكان والملاك. في الوقت نفسه، يبدو الكثير من هذه المباني ذات الإيجار القديم أشبه بالأضرحة، فمستأجروها يموتون أو ينتقلون إلى أماكن أخرى ويظلون متمسكين بها مغلقة أو في عهدة بعض الخدم. المشهد من أحد هذه المباني إلى غيره، وهو مشهد فضاءات شبكية، عبارة عن نوافذ مغلقة، شرفات صامتة، فضاءات بيوت بلا سكان تحرق في أجساد بلا بيوت في الشوارع وعلى الأرصفة.

سوق مساكن الإيجار متعششة وغير قانونية وتتضمن كميات كبيرة من "الكاش" يتم التعامل بها بما يسمى "خلو رجل" والذي كثيرا ما يتجاوز القيمة السوقية للمسكن. "خلو الرجل" يدفعه "المستأجر" الجديد الذي يأتي على قيمة إيجارية جديدة، ويقسمه المالك والمستأجر "البائع"، الذي يبيع هنا حقه في البقاء بالمسكن بشروط إيجارية مشوهة. المالك يبحث عن أفضل صفقة للمال الأسود، والمشتري يدفع ما تطلبه السوق.

هذه السوق السوداء في "الإيجارات" تصبح أكثر تشوها حيث يمسك بزماتها متعددو الجنسية الذين يستطيعون (عن طريق الوسطاء والسماسرة) أن يدفعوا مبالغ كبيرة مقدما (تعادل أحيانا القيمة الإيجارية عن عشرين عاما) بالإضافة إلى إيجار شهري كبير، إلى جانب ذلك أنه في حال التعامل مع متعددى الجنسية يمكن أن تكون الصفقة ملزمة قانونيا وشفافة نسبيا بالإضافة إلى اتسامها بدرجة من الوجهة؛ كذلك فإن الوجود المتزايد لمتعددى الجنسية واحتياجهم لمكاتب وأماكن سكنية له دخل كبير ببقاء أسعار العقارات مرتفعة في المناطق والأحياء الممتازة من "بومباي"، وذلك على الرغم من التوجه الطارئ الآن للبحث عن مقر رئيسية خارج المدينة. سوق

العقارات، أيضا، مجال لنشاط المضاربين المحليين ممن يملكون كميات هائلة من المال الأسود ويريدون تحقيق أرباح هائلة كذلك. تحت هذا المستوى، يوجد عالم الملاك والمستأجرين من المنطقة الوسطى، الذين تراودهم أحلام "الضربة الكبرى" عندما يجدون الفرصة لبيع العقار أو حق استجاره؛ ثم نجد في أسفل هذه التراتبية ضروبا مختلفة من الحقوق في المجمعات السكنية في الأحياء الفقيرة والعشوائيات والأرصعة وتجمعات الأكواخ، حيث حقوق البيع والشراء ليست بعيدة عن نفوذ السفاحين والسياسيين المحليين وغيرهم من الأقوياء.

هذا الصرح المعقد من المهستريا المتعلقة بالإسكان ينتظمه جيش كبير من السماسرة والوسطاء والتجار سيئى السمعة، والسلوك الأقرب إلى سلوك القوادين في كثير من المدن الكبرى. هؤلاء يظهرون فجأة كالنسور في أى سياق للمعاينة أو احتمال البيع أو تغيير المستأجر، ودائما في حالة توجس من أن يمنعهم البائع أو المشتري من التدخل، أو حصول غيرهم على حصتهم من الصفقة. هؤلاء هم مراكز معلومات أسعار السوق السوداء وأخبار وشائعات التغيرات القانونية المحتملة والحلول الاحتمالية لتحويل الأموال وغيرها، وهم بمثابة جنود المشاة في مشهد الإسكان الطيفى لا يحفزهم حجم الصفقة بقدر ما تحفزهم أيديولوجية "الضربة الكبرى" عندما تحقق لهم صفقة واحدة ثروة العمر! وهم كذلك أجزاء مهمة من "الجهاز العصبى" للإسكان الطيفى في "بومباى" الذى تنتشر فيه شائعات عن المزايدات الكبرى و"الأتعاب" الكبرى والملاك "الجديدين" و"السيئين". هؤلاء الوسطاء والسماسرة أيضا، هم من يقاطعون، بغلظة، المستأجرين الذين يعرضون شققهم بهدف اختبار السوق ويتراجعون في آخر لحظة، تماما مثلما ينسحب بعض المشترين بعد أن يكون قد تم الاتفاق على كل شىء؛ وبسبب كميات "الكاش" الضخمة التى يتم تداولها في صفقات هذه السوق، وبسبب أجواء السرية والتكتيم والخوف والجشع والثقة "العابرة" المطلوبة لإتمامها، فإن السمعة السيئة يمكن أن تكون قاتلة.

وراء هذا الجشع الفائق والتعامل المانع، الذى يؤدى فيه قليل من الاستكشاف إلى تغيرات حقيقية بالنسبة للمالك أو شاغل المسكن، وعلى خلفية طنين الشائعات المتواصل عن تغيير القوانين التى تحكم العلاقة بين الإيجار والملكية والبيع والحقوق، وراء ذلك كله صورة أكبر للعولمة، وتراجع التصنيع، والتخطيط الحضرى، صورة يجتمع فيها الجهاز العصبى لصفقات العقار وقوة التطورات البنيوية فى اقتصاد "بومباى"، وهذه القصة فصول كثيرة متداخلة.

على مدى الثلاثين سنة الأخيرة تقريبا، تراجع التصنيع من "بومباى" بشكل مطرد، وخاصة فى أهم قطاعاتها التصنيعية التاريخية، وهو قطاع المنسوجات. كانت هذه الصناعة خير مثال على أكثر الحالات وضوحا فى تضافر دعم الدولة والمهارة الإنتاجية والتسهيلات المدنية والتنظيم النقابى المنتج، كان قطاع "سنترال بومباى" على مدى عقود، قلب جغرافيا التصنيع العصرى فى "بومباى" بمصانعه والمجمع السكنى الملحق به، والذى كان يشغل مساحة كبيرة من الأميال المربعة فى وسط المدينة (ومساحات أقل فى أماكن أخرى). كانت تلك أحياء طبقة عاملة بحق مثل تلك التى كانت فى المدن الصناعية فى أوروبا والولايات المتحدة فى أوج الثورة الصناعية؛ ومثلها، كانت مرتبطة باقتصادات القرن التاسع عشر الإمبريالية. على مدى العقدين الأخيرين، تسببت عدة قوى فى إضعاف هذا القلب الصناعى، من بينها تقادم المعدات بشكل مطرد بعد أن دخلت صناعة المنسوجات فى العالم عصر التكنولوجيا الراقية، ورفض الأسهم الوطنية التفاوض مع النقابات انطلاقا من إدراكهم لتوفر عمالة رخيصة وأقل ثورية فى مدن ولاية ماهاراشترا الصغيرة (مثل: "نازك - Nasik" و"بونيه - Pune" و"أورانج أباد - Aurangabad" و"ناجپور - Nagpur" وغيرها). كانت هذه العملية (مثلما كانت فى مناطق كثيرة من العالم) سببا ونتيجة فى الوقت نفسه للانتقال إلى نظام العمل المرن والعمل لبعض الوقت إلى غير ذلك من

النظم غير المستقرة، ما أدى إلى تقليص أظافر الحركة النقابية في "بومباي"، وفي السنوات الأخيرة حدثت هزة أخرى أكثر إزعاجاً، عززت هذه العملية المحلية عندما بدأ كبار متعددي الجنسية يهربون من "بومباي" إلى أماكن أخرى حيث الإيجارات المنخفضة والبيئة الأنظف والعمالة الأكثر طواعية والأنظمة اللوجيستية الأبسط.

هذا التوجه، الذى تغادر فيه الصناعة الوطنية والأجنبية العابرة للحدود القومية "بومباي" على نحو مطرد، توازنه الأهمية المستمرة للبنية الأساسية القانونية والسياسية والمالية للمدينة، والتى يصعب نقلها بالكامل إلى المدن الصغيرة والمراكز الصناعية الأخرى. لذلك، نجد الجغرافيا الجديدة لما بعد "الفورديّة" في "بومباي" تشتمل على مجموعة من المصانع المهجورة (أو الخاسرة) في القلب منها، واقتصاد خدمي متنام يحظى بمزايا إقليمية لا تستطيع المدن الأصغر أن تنافسه عليها، طبقة عاملة تنتظمها نقابات مهلهلة، وقوة عمل تحولت في جزء كبير منها إلى قطاع الخدمات - بوظائف في المطاعم والمكاتب الصغيرة وصناعة السينما وخدمة المنازل ومقاهى الإنترنت والمؤسسات "الاستشارية" والبيع الجوال... الخ. في هذا السياق، تكون "بومباي" ضمن المدن العالمية الكبرى "المتورمة" التى توطن المصالح القومية/العالمية ذات التوجه الخدمي وتعطيها الطابع المحلى. بمعنى من المعانى هى اقتصادات "مكوس"<sup>(4)</sup>، تعتمد على الرسوم التى تفرضها على الخدمات الوسيطة في النقل واستخراج التصاريح وغيرها، حيث إن العمل الصناعى لا يستطيع أن يقيم أود طبقة العمال أو الكادحين.

في وسط العائلات المسيطرة على أجزاء كبيرة من تلك المؤسسات والشركات التى يجرى نقلها إلى مدن أصغر، هناك جهد حثيث لتغليب الدوافع والنيات بلغة العقارات، إذ يقولون إنهم بعد إخلاء تلك المصانع سوف تبتفتح فضاءات شاسعة للمشردين والذين لا مأوى لهم، مع تعويض مناسب يحصلون عليه من قبل الدولة،

وهنا نحن أمام سرديّة طيفية أخرى من العيار الثقيل تسيطر على الجهاز العصبي للإسكان في "بومباي". متخيل جديد يلوح في الأفق، حيث يشاع أن هناك آلاف الأفدنة من الأرض الفضاء غير المستغلة خلف الجدران العالية التي تحجب المصانع المحتضرة. مازال العمال يعيشون في مجمعات "پاريل - Parel" و "وورلي - Worli" و "ناجپادرا - Nagpada" السكنية، والكثيرون منهم يسمعون صفارات المصانع وهم يجرون أقدامهم نحو ساحة احتضار أحلامهم الصناعية. إلا أن الكثير من تلك المباني خلف الأسوار يلفه الصمت المطبق، ويقال إن هناك صفقات يجري التفاوض بشأنها بين رجال الصناعة هؤلاء وكبار المشتغلين بتنمية وتطوير العقارات، ومؤسسات كبرى، والجماعات الإجرامية، كل يريد أن يحصل على نصيب من ملايين الأفدنة المتخيلة في القلب الصناعي لـ "بومباي". شائعات كثيرة تردّد عن لقاءات في قاعات مجالس إدارات المصانع، حيث يقوم المقاولون ومطورو العقارات بعرض تصوراتهم مشفوعة بصور جوية لتلك الأراضي، ويروجون لوليمة العقارات المخبأة، مباشرة، وراء مجاعة الشوارع ومباني "بومباي" المرتبة.

هنا المتخيل الهائل عن أراض شاسعة لفقراء ومشردي "بومباي"، والتي يمكن أن تسفر عن إسكان لأولئك الذين كان عليهم على مدى عقود أن يرحلوا بعيداً فأبعد لكي يجدوا مكاناً لكي يعيشوا. هذا هو الطيف الرئيسي للإسكان في "بومباي"، خيال جامع عن قطع أراض كبيرة، بعضها لا يوجد عليه سوى إنشاءات قليلة، جاهزة لأن تتحول بجرة قلم من شخص ما إلى جنة للسكن في "بومباي". هكذا منطلق تراجع التصنيع وفرار رأس المال بعد إعادة صياغته كقصّة فضاء وهمي من الأشجار والبحيرات والهواء الطلق، ينتظر الكشف عنه خلف ضوضاء الزحام الذي يؤدي إلى الجنون في وسط "بومباي"؛ وبالرغم من ذلك كله، مازال رأس المال العالمي وشريكه المحلي، إلى جانب مجموعة أخرى من المؤسسات التي تعتمد على التجارة والمضاربة

والاستثمار، مازالوا يجدون "بومباي" مغربة، لدرجة أن هرم الأسعار المرتفع، والتضخم المفرط مازالا على حالهما، وكل قدم مربع من السكن يتم حمايته والاحتفاظ به كإرث شخصي.

باستشراف حياة الشارع، نجد أن ما يحفز على الاستهلاك هو ذلك التنامي الكبير في أعداد الأعمال التجارية الصغيرة والباعة الجائلين وتجار التجزئة الذين تدفقوا على أروسة "بومباي" ليجعلوا السير عليها مستحيلا، كما أن الكثير من تلك الشوارع التي يسيطر عليها الباعة الجائلون يتعاملون في أصناف من السلع تتعلق بمستهلك عالمي متصور يتنمي إلى الطبقة الوسطى، وما يتضمنه ذلك من سلع أصلية مهربة وأصناف مقلدة وماركات مقرصنة مصنعة محليا تجدها كلها مبعثرة مختلطة ببعضها: حمالات الصدر (سوتيانات)، وعصارات، ومصابيح كهربائية (لمبات)، وستائر شبايك، وملابس داخلية، وسكاكين مطبخ، ومشابك غسيل، وقمصان وملابس نسائية ورجالية من ماركات مختلفة أصلية ومقلدة. لا يبدو هناك أى استياء حقيقى أو انزعاج من أولئك الباعة، على الرغم من أنهم يضعون المارة أمام خيارين كلاهما مر، فإما أن ينزلوا إلى نهر الشارع معرضين حياتهم لخطر الدهس بالسيارات (التي ربما تقتلهم) والوقوع في "بلاعات" الصرف الصحي المتاخمة لحاجز الرصيف (وهي مكشوفة في كثير من الأحيان)، أو أن يكون عليهم أن يشقوا طريقهم عبر "فرشات" القمصان والأحذية والأكواب الزجاجية. في خضم هذا "الازدهار" غير العادى لحركة البيع في الشوارع وعلى الأرصفة، مرة أخرى نجد أن "الكاش" هو سيد الموقف، وأن الأموال تتحرك، وأن طاقة حيوية ما قد دبّت في قطاع تجارة التجزئة، إمدادا وتسويقا، في "مومباي" بشكل عام. سوق البضائع والسلع الثانوية هذه، التي تنشطها أجور "مومباي" المرتفعة نسبيا، قد حلت محل أشكال أخرى من الدخل (بالنسبة للبائعين)، ومن الإنفاق (بالنسبة للمشتريين).



هذا المشهد العريض من تجارة الشارع في سلع الحياة اليومية، قريب لدرجة التماس من المحلات الدائمة والمتاجر المبهرة التى تعرض أيضا السلع والمنتجات الأصلية والأصناف الممتازة التى يباع نظيرها "المزيف" أو الأقل جودة على الأرصفة. أسواق الشوارع تلك (وهى تكرار صناعى متأخر للأسواق الأوروبية فى العصور الوسطى، كما وصفها "فرناند برودل - *Fernand Braudel*"), تمكن العاملين الفقراء فى "بومباى"، الذين انجروا إلى كاشوقراطية - *cashocracy* "مومباى"، بالرغم من قلة ما لديهم من أموال ليدخلوا إلى عالم الاستهلاك، ذلك العالم الواقع تحت سطوة الأشياء الأجنبية الحقيقية أو المتخيلة، بتجسيدها واستخداماتها المحلية.

إلا أن هناك بهذا الخصوص ما هو أكثر من مجرد وجود "تخمة كاش" بين الطبقات المتوسطة والعامة فى "بومباى". (حيث إن الفقير المعدم لا يستطيع سوى أن يحدق فى أكوام البضائع). العناصر الرئيسية لأسواق الشوارع تلك، (رغم أن التصنيف الكامل لبضائع الباعة أمر بالغ التعقيد مثلما كان "خورخه لويس بورخيس - *Jeorg Luis Borges*" يتصور)، هى ماديات الحياة المنزلية الحديثة: ملابس الأطفال الداخلية، فساتين النساء، القمصان الرجالية، طلاء الشفاة الرخيصة، بودرة التلك، أدوات الديكور والتزيين الفجة، ملاءات الأسرة والوسائد، الحُضُر والملصقات. الناس الذين يتزاحمون على هذه الأماكن وينجحون فى التفاوض على أسعار شرائها، يخرجون بـ "أشياء" منزلية عملية أو بعناصر اقتناء السلع التى قد تمثل الشكل المنزلى البرجوازى فى حلم حدائى مجرد؛ ومن بين أشياء أخرى، هناك المئات ممن يبيعون المجلات الغربية القديمة فى "بومباى"، بما فى ذلك ما قد يكون وجوده مع باعة الشوارع مستغربا، مثل: "*Architectural Digest*" و "*House and Garden*"، وهى مجلات لا تهتم سوى المتخصصين فى "مومباى"، إلا أن ما يحدث بالفعل هو أن "مستهلكين" أقل شأنًا ممن يعيشون فى أكواخ، ربما من غرفة واحدة،

هم الذين يطلعون عليها. هذه التجليات الدرامية العامة للاستهلاك، التي تدور حول تجهيزات ومواد الحياة المنزلية، تمثل استثمارا في تجهيز المنازل التي قد تكون صغيرة ومزدحمة، وحيث الفضاءات والحقوق الفردية ربما تكون محدودة ومقيدة، وحيث الكثير من الخدمات الحديثة قليل أو غير موجود؛ وهكذا تكون تلك "الأشياء" المنزلية أدوات لحياة منزلية بدون منازل: حياة منزلية بلا مأوى. في خضم عملية شراء وتجميع هذه "الأشياء"، التي تدل ضمنا على وفرة أو كمال منزلى مبالغ فيه بكل تأكيد، في خضم هذه العملية الطبقات العاملة الفقيرة وعمال الخدمات غير الاحترافيين في "بومباي"، يتتجون حياتهم المنزلية الطيفية الخاصة، وهم يدركون تضاول أفق المنازل الحقيقية التي يمكن أن يكون لتلك "الأشياء" حياة حقيقية فيها. كل عمليات التسوق الحديثة (في مومباي وخارجها) لها طبيعتها الخاصة، قطعاً، بكل جوانبها المتوقعة والمتخيلة والتملكية، مثلما لها الهالة المحيطة بها؛ ولكن تسوق الشوارع في "بومباي"، مثل النوم العلنى، شكل من أشكال ادعاء الحق في السكن الذى لا يمكن لأحد أن ينازعه أو يطيح به في مدينة "الكاش"، وتلك هي النقطة التي تتلاقى عندها أطراف الإخلاء بسلوكيات الاستهلاك.

نتقل الآن إلى جهد واضح لتناول ذلك المنزل بين "بومباي" و"مومباي"، في هذا الفصل وفي الأعراف الاجتماعية في المدينة، فإذا كانت "بومباي" مكاناً تاريخياً للتجارة والكوزموبوليتانية، فكيف تم تحويلها لتصبح "مومباي"، لدرجة أن كل التعاملات الرسمية - من برج التحكم في مطار "ساهار - Sahar" إلى عناوين الرسائل الموجهة إلى المدينة - أصبح من المحتم أن تستخدم اسم "مومباي"؟ ما الذى قتل "بومباي"؟

سأحاول الإجابة عن هذا السؤال في الجزء التالى من هذا الفصل بربط مشكلات الندرة والطيفية في سوق الإسكان بنوع آخر من التقلص أو الانكماش الذى

حدث نتيجة إعادة "موضعة" شوارع ومحال ومنازل المدينة كفضاء قومي مقدس، كترجمة مدنية لجغرافيا هندوسية قومية؛ فمثلا اتسعت الصراعات على أماكن الإسكان والبيع والنوم بالتدريج، حدث الشيء نفسه لمعنى "بومباي" كمكان للحراك الاجتماعي مع انكماش الحدود الإثنية. العنف المتفجر في ١٩٩٢-١٩٩٣ ترجم مشكلة الفضاء المقدس إلى تصور فضاء مُطَهَّر، فضاء لا يوجد في أجساد مسلمة، في هذه الاضطرابات العنيفة ومن خلالها تم تحويل كابوس مدني إلى حلم قومي.

### التطهير المدني

في سنة ١٩٩٦ أعلن حزب "شيكا سينا" أن "بومباي" ستعرف "من الآن" بـ "مومباي"، حتى قبل ذلك التاريخ كان "مومباي" هو الاسم المفضل للمدينة بالنسبة للأغلبية الناطقة بالماراثية وبخاصة المرتبطين منهم بهذا الحزب. قرار تغيير الاسم رسميا إلى "مومباي"، من أحد جوانبه، جزء من توجه هندي واسع الانتشار لتغيير الأسماء المرتبطة بالحكم الاستعماري إلى أخرى مرتبطة بأبطال محليين قوميين وإقليميين، وهي استراتيجية متشرة في أماكن كثيرة من العالم بهدف التأصيل المكاني.

في حالة "بومباي" كانت هذه "النقلة" تنظر إلى الپوراء وإلى الأمام في الوقت نفسه. في النظرة إلى الخلف، هي تخيل الإلهة "مومبئي ديفي - *Mumba Devi*" (إلهة أحد الأضرحة المقدسة المهمة بالنسبة لجزر الصيد التي أصبحت تعرف بـ "بومباي" فيما بعد. الاسم يستثير حماسة وشجون أهالي تلك الجزر، ولأنه الاسم الذي كان يستخدمه الناطقون بالماراثية، يفضلونه على تحريفاته الأخرى (مثل "بامباي - *Bambai*" كما يلفظه الناطقون بالهندية و"بامباي - *Bambaai*" كما يلفظه الناطقون بالتاميلية)، ولا شك أن ذلك يكسبه احتراماً باعتباره محو الاسم

الأنجلوفوني (*Bombay*) ومن هنا فإنه يحتفظ باحترام الشعور القومي بعد ١٩٤٧، بينما يتطلع معناه الضمني إلى "بومباي" مستقبلية، بومباي "النقيض" كما يتصورها حزب "شيغا سينا" الذي بدأت فرصته السياسية في الانحسار والضعف في المدينة، برغم قوة قبضته على الحياة المدنية، والتي لا يجرؤ أحد على التصدي لها.

هذا مستقبل تطغى على ثقافته المدنية أبطال وعمارسات "الماراثية" و"ماهاراشترا"، وتلحق فيه هذه المنطقة المطهرة بـ "هند هندوسية" ولدت من جديد، مستقبل يتصور "مومباي" باعتبارها نقطة انتقال وتوسط بين "ماهاراشترا" مولودة من جديد وهند تعاد صياغتها على النموذج الهندوسي. "مومباي" المستقبل هذه فضاء قومي مقدس، نقى عرقيا، ولكنه تنافسي عالميا. كان "بالا صاهب ثاكارى - *Balasaheb Thackeray*"، الرأس المفكر لحزب "شيغا سينا" في منتهى السعادة وهو يستقبل "مايكل جاكسون - *Michael Jackson*" في منزله، ولم يكن لديه أى مشكلة في تسهيل عقد صفقة كبيرة لشركة "إنرون - *Enron*"، وهى شركة متعددة الجنسية من "تكساس - *Texas*" كانت تسعى للحصول على حزمة من الامتيازات لشركة جديدة للطاقة في "ماهاراشترا"، لم يعد لها نشاط الآن. هكذا، نجد أن تحويل "بومباي" إلى "مومباي" جزء من يوطوبيا متناقضة تتصور مدينة مطهرة عرقيا باعتبارها بوابة إلى العالم.

كان تدمير "مسجد بابرى - *Babri Masjid*" في "أيوديا - *Ayodhya*" بأيدي مخربين من الهندوس في السادس من ديسمبر ١٩٩٢، بمثابة حد فاصل في تاريخ العلمانية في الهند، في إطار المسعى الكبير لإسباغ الطابع الهندوسى على الهند، والربط بين السياسة العرقية المحلية ورهاب الأجانب القومى. كانت أحداث ديسمبر ١٩٩٢ نفسها نتاج عملية واسعة ومعقدة، استطاعت من خلالها الأحزاب السياسية الكبرى في اليمين الهندوسى، وبخاصة "*BJP*" (حزب بهاراتيا جاناتا - *Bharatiya*

*Janata Party*)، أن تحول سلسلة من التغيرات السياسية الحديثة في الجزء الشمالى من الهند، الناطق بالهندية، لصالحها. هذه التغيرات - ومن أهمها القوة السياسية الجديدة للطوائف الدنيا - كانت في الغالب نتاج مواجهات عنيفة بين الطبقتين العليا والدنيا حول أمور مثل حيازة الأراضي، والحصص في الأعمال الحكومية، والحقوق القانونية. في أواخر الثمانينيات، وتأسيسا على تحركات محلية في اتجاه القومية الهندوسية وهندوسية قومية، قام حزب "بهاراتيا جاناتا - BIP" وحلفاؤه بتعبئة الأحزاب والحركات التي كانت متشرذمة حتى ذلك الحين، تحت لواء موحد هو الـ "هندوتثا - Hindutva"<sup>(5)</sup>؛ ومستغلين فشل الأحزاب القومية الأخرى، نجحوا في شن هجوم مباشر واسع على مثل العلمانية والتواؤم بين الأديان المكفول بالدستور، كما نجحوا في إقناع الهندوس من كل الطبقات بأن خلاصهم لن يكون إلا من خلال "هندسة - Hinduizing" الدولة.

في هذه العملية، كانوا يركزون على سلسلة من الاستراتيجيات والممارسات الدينية الجديدة المستمدة من المخزون الثقافي الموجود بالفعل، لبناء تصور لأرض هندوسية وتاريخ هندوسى وأماكن هندوسية مقدسة جرى طمسها أو تخريبها على يد قوى خارجية كثيرة، كانت قوى الإسلام هي الأسوأ من بينها؛ وهكذا تم تحويل كل مشاعر العداء للمسلمين الموجودة في الخطابات والحركات القديمة إلى ما يسميه "روميلا تاپار - Romila Thapar" بـ "الهندوسية الاتحادية". أحد أشكال هذه الهندوسية المسييسة يعتبر تحرير المعابد الهندوسية مما يزعم بأنه هياكل إسلامية فوقية وغير شرعية، برنامجا رئيسيا؛ وهكذا أصبح "مسجد بابرى" الرمز المركزى لهذه الحملة العامة لتطهير الفضاء الهندوسى و"تأميم" المجتمع والناس من خلال سياسات تنظيم العمارة والمراجعة التاريخية وأعمال التخريب. هذه الأحداث المحيطة بتدمير "مسجد بابرى" تم تناولها بشكل موسع في أعمال أخرى كثيرة، كما يضعها كثير من الباحثين في الإطار التاريخي القديم للعلاقات بين المسلمين والهندوس في شبه القارة.

عمت الاضطرابات الهند بعد السادس من ديسمبر ١٩٩٢ لتصل إلى مذبحه أهلية ضد المسلمين (رغم أنه كان هناك عنف من قبل المسلمين ضد عناصر ومراكز قوى الدولة)، إلا أنها كانت المرة الأولى التي تشهد حملة عنف واسعة النطاق ضد المسلمين تستخدم فيها الأرض والفضاء الاجتماعى والمواقع فى سياسة تخص السيادة والاستقلالية القومية العرقية. لم يكن المسلمون وحدهم هم الذين يعتبرون خونة (أو باكستانيين متكررين)، بل إن أماكنهم المقدسة أيضا كان يتم تصويرها باعتبارها جغرافيا غدر وتدنيس وانتهاك، تستهدف دفن الجغرافيا القومية الهندوسية فى كل من المراكز والأطراف؛ وإلى حد ما تم إدخال جغرافيا السيادة والاستقلالية السياسية التى تركز على حرب الحدود مع باكستان، تم إدخالها إلى نفس الفضاء العاطفى، مثل الجغرافيا السياسية للقاء الثقافى الذى يركز على الأركيولوجيا العميقة للآثار الدينية.

وباعتبارها موطن حزب "شيفا سينا"، دخلت "مومباى" خضم هذا الجدل بخصوص الجغرافيا القومية باعتبارها جغرافيا هندوسية، فى ديسمبر ١٩٩٢، على نحو خاص؛ أما قصة تطور هذا الحزب من الستينيات إلى الآن، فقد تم تناولها وتحليلها باستفاضة فى أعمال أخرى، بحيث لا يتبقى سوى القليل من النقاط التى نود الإشارة إليها هنا. لقد نجح الحزب فى إظهار اهتمامه وتوحيده مع مصالح طبقة البروليتاريا المنبوذة الناطقة بالمازاثية والتى كانت تتنامى فى "مومباى"، بينما كان، فى نفس الوقت، يدمر ثقافة جناحها اليسارى (الشيوعى). بعد أن بدأ كجماعة من عتاة المجرمين والخارجين على القانون فى المدينة، تمكن "شيفا سينا" من أن يصبح قوة سياسية على المستويين الإقليمى والقومى، وربط قوميته الإقليمية (ذات الجذور العميقة فى التاريخ العرقى لولاية "ماهاراشترا") بسياسة قومية أوسع هى الـ "هندوتفا - Hindutva" (\*). خلق الحزب رابطة متينة نسبيا بين رسالته الأهلية

---

(\*) هندوتفا - *Hindutva* (Hunduness)، أى أن يكون الفضاء العام كله هندوسيا. (المترجم).

الخاصة بـ "ماهاراشترا" وسياسة مواجهة قومية مع باكستان، ليصبح هناك شكل من شوفينية إقليمية ذات رسالة قومية عن قوة هندوسية من خلال نشر وترويج لشخصية المسلم باعتبارها النموذج الأصلي للغازى والمعتدى والغريب والخائن. حقق "شيفا سينا" هذه اللحمة الشوفينية عبر حملة إعلامية تعتمد الكره والشائعات والتعبئة وبخاصة بواسطة "سامنا - Saamna" جريدة الحزب التى كانت مادة القراءة المفضلة بين شرطة "مومباى" على مدى عقدين تقريبا. أنجز "شيفا سينا" ذلك كله من خلال التجريف والإتلاف المنظم لأجهزة الإدارة المحلية فى المدينة، وتجريم سياسات المدينة على كل المستويات والتواطؤ مع جماعات الجريمة المنظمة فى مختلف المجالات وبخاصة مجال العقار، وهو ما يعيدنا إلى الفضاء وسياسته فى "مومباى".

هنا، لابد من الإشارة إلى عدة حقائق مهمة. يرى كثير من المحللين أن هناك ما يقرب من ٥٠٪ من سكان مومباى (البالغ عددهم ١٢ مليون مواطن) يعيشون فى تجمعات عشوائية قدرة وغيرها من أشكال السكن البائسة، وأن هناك ما يزيد عن خمسة ملايين مواطن يعيشون فى أشكال مختلفة من السكن الحقيقير و"المهين"؛ وبحسب تقدير حديث، يشغل سكان تلك المناطق والأحياء البائسة نحو ٨٪ من مساحة المدينة، التى تقدر بثلاثة وأربعين ألف هكتار تقريبا. باقى مساحة المدينة إما مناطق صناعية ومساكن لذوى الدخول العالية والمتوسطة أو أراضى خالية، تحت سيطرة المدينة أو الدولة أو مصالح تجارية خاصة. عند خط القاع، هناك نحو خمسة ملايين من الفقراء يعيشون على ٨٪ من أراضى مدينة لايزيد حجمها عن "مانهاتن" ودوائرها القريبة؛ ومن المثير للدهشة، كما يلاحظ كثيرون، أن فقراء "مومباى" قليلا ما كانوا ينفجرون غضبا أو يثورون، على الرغم من هذه الظروف التى تفوق التصور، من ناحية الزحام الشديد ونقص الخدمات والتسهيلات والمكابدة اليومية من أجل البقاء. إلا أنهم انفجروا فى اضطرابات ١٩٩٢ - ١٩٩٣، وما من شك فى أن أبلغ الأضرار كانت تلك التى لحقت بأولئك المقيمين فى تلك المناطق البائسة المكدسة

بالبشر، على مدى أسابيع العنف والاضطرابات الواسعة التى تلت السادس من ديسمبر. كانت المناطق الأكثر فقرا هى مسرح الاضطرابات الأشد عنفا، مثل "بهرام پادا - Behrampada"، حيث كان يتم تحريض "الطبقات الكادحة" من الهندوس والمسلمين ضد بعضهم البعض، كما يقول "سانديپ پندز - Sandeep Pendse"، بواسطة العصابات الإجرامية وزعماء "شيڤا سينا" ولامبالاة الشرطة، وعلى الرغم من استدعاء الجيش الهندى لفرض النظام، فإن نسيج العلاقات الاجتماعية بين فقراء "مومباى" أصيب بأضرار بالغة بسبب أعمال العنف المتكررة من الحرائق المتعمدة والاغتصاب والقتل وتدمير الممتلكات أو الاستيلاء عليها... إلخ.

فى تلك الأسابيع القليلة من ديسمبر ١٩٩٢ ويناير ١٩٩٣، كانت هناك كذلك تعبئة محمومة من "شيڤا سينا" لأعضائه وأنصاره لإشاعة حالة عامة من الرعب والإرهاب المعنوى، ومواجهة المسلمين برسالة مفادها أن لا مكان لهم فى الفضاء العام، وأن سيتم مطاردتهم واصطيادهم وقتلهم أو طردهم عنوة من مساكنهم، أينما كان ذلك ممكنا؛ كما كانت هناك زيادة ملحوظة فى أعمال الإبادة العرقية بموجب طقس شعائرى جديد، أو الـ "ماها آراتى - maha arati"<sup>(6)</sup>، وهو شكل من التعبد العلنى أقرب إلى حرب العصابات، تنظمه جماعات هندوسية لطرد المسلمين من الشوارع والأماكن العامة فى المناطق التى تعيش فيها الجماعتان جنبا إلى جنب. كان معظم هذه الممارسات الطقوسية للحرب العرقية يتم فى المناطق التى تستأجرها الطبقات المتوسطة فى وسط "مومباى"، بينما كانت تشهد الأحياء الفقيرة والتجمعات العشوائية فى المناطق الشمالية والغربية من المدينة انفجارات وحرائق متعمدة وضرب وقتل فى الشوارع، وكان أغلب الضحايا من بين أفقر فقراء المسلمين: من جامعى الأسماك وعمال المجازر والحيالين المعدمين؛ وعبر المدينة كان "شيڤا سينا" يعبئ جغرافيا قومية وينشر شائعات بأن البحرية الباكستانية كانت تتأهب للهجوم على



"مومباى" من ساحل بحر العرب، كما قام السكان الهندوس القلقون بإضاءة الكشافات على المحيط لرصد السفن الحربية الباكستانية.

فى نفس الوقت، كان المسلمون المحصورون فى زوايا المناطق العشوائية القذرة وأحياء الطبقة المتوسطة المزدهمة، معرضين للمطاردة والاصطياد والقتل باستمرار وإحراق ممتلكاتهم وأعمالهم التجارية بناء على قوائم يحملونها؛ وكان هناك تزامن غريب بين هذه المحاولات العنيفة لخلق فضاءات ومساحات، وإخلاء الشقق والمناطق المجاورة من السكان المسلمين وتدمير ممتلكاتهم، وأعمال العنف المدنى الموجهة ضد سكان الشوارع فى مومباى، وهو ما سوف نناقشه تاليا.

على مدى الأسابيع السابقة لأحداث السادس من ديسمبر ١٩٩٢، كانت هناك محاولات متكررة من قبل بلدية المدينة لإزالة الإنشاءات التى أقامها باعة الشوارع الذين لا يحملون تراخيص، وهدم المساكن التى تكاثرت فى "مومباى" دون علمها. هنا أيضا كانت تلتقى حماسة البلدية (متمثلة فى "جى كايرنار - G. Khairnar" أحد كبار المسئولين المتحمسين فى المدينة، والذى لم يكن عميلا لحزب "شيغا سينا") مع دعاية سياسية تصنع حالة من الغضب قابلة للانفجار فى أى لحظة فى المناطق المكتظة بالمسلمين فى وسط "بومباى" من "بندى بازار - Bhendi Bazaar" إلى "بيكولا - Byculla"، وبخاصة على امتداد "طريق محمد على"، أكبر شوارع المسلمين فى "مومباى" المعاصرة. فى هذا الحى، كان بعض المسلمين من الخارجين على القانون، قد أقاموا الكثير من الإنشاءات السكنية دون ترخيص، وذلك بالتواطؤ مع ممولين مشبوهين ومسئولين فاسدين فى المدينة (عن طريق الترويع والتزوير وغيرها من الأساليب المجرمة)، مع التلويح باستخدام القوة المسلحة لإرهاب أى محاولة للتصدى لهم.

كان لبلدية "بومباي" تاريخ طويل في مطاردة باعة الشوارع على مدى ثلاثة عقود على الأقل، في معركة مستمرة أشبه بلعبة القط والفأر، كان الباعة هم المتصرون فيها دائما، كما كان هناك أيضا تاريخ طويل مظلم في محاولات لتفكيك مساكن الأحياء العشوائية القذرة، مثلما يحدث في مدن الهند الأخرى؛ إلا أن هذه المعركة اتسعت في أواخر الثمانينيات عندما وصل التواطؤ والتلاحم بين مضاربي العقارات والجريمة المنظمة والفساد الرسمي إلى مستويات غير مسبوقة؛ ورغم أن هذه العلاقة الوثيقة بين هذه العناصر كانت مرتبطة بالإسكان غير القانوني والبيع غير المسموح به في شوارع "بومباي"، فلم تكن شرطة مرافق "كايرنار" تركز عنفها سوى على منطقة معظم شاغليها من المعوزين المسلمين. وهكذا، قبل تدمير "مسجد بابري" في "أيوديا" مباشرة، كان العالم السفلي لفقراء المسلمين يموج بالغضب، وكان سكان "بومباي" من المسلمين قد باتوا مقتنعين بأنه كانت هناك بالفعل نية مبيتة لتفكيك مساكنهم وأكشاك البيع الخاصة بهم. هنا، كان أن اجتمع الصراع على الفضاء - مثلث ساخن يضم مافيات منظمة، ومسؤولين رسميين وسياسيين فاسدين، وطبقة مفترسة من المضاربين في العقار يحدوها السلب والنهب - وسياسة الـ "هندوتفا - *Hindutva*" الراديكالية في ديسمبر ١٩٩٢.

جغرافيا العنف في "بومباي" خلال ديسمبر ١٩٩٢ ويناير ١٩٩٣، متوافقة تماما مع جغرافيا الازدحام المديني وتجارة الشوارع وكوابيس الإسكان؛ وفي خضم هذا العنف، كان هناك طيفان غخيفان يسكن كلاهما الآخر وينفخ فيه الحياة في عالم مواطني بومباي المطحونين فقرا، بالإضافة إلى طبقاتها العاملة: طيف معركة صفرية على الفضاء السكني وتجارة الشارع، والتي تتخذ مظهر الصراع بين الانضباط المديني والجريمة المنظمة، وطيف مسلمي "بومباي" باعتبارهم "طابورا خامسا" من باكستان، جاهزا للتخريب جغرافيا "بومباي" المقدسة.

في هذه الظروف الرهيبة المتضافرة، تحولت المناطق الأكثر ازدحاما والأشد فقرا من المدينة إلى ساحات قتال لفقراء ضد فقراء، شخصية المسلم فيها هي الصلة بين إسكان غير متوافر وتجارة غير قانونية وجغرافيا قومية. باختصار، في ١٩٩٢ - ١٩٩٣ اجتمع الإسكان الطيفي والخوف العرقي، وكان الجسد المسلم مسرح هذا التفاوض المرعب. لاشك أن الطبقتين المتوسطة والعليا قد عانتا كذلك بسبب توقف التجارة والحركة والإنتاج، ولكن العبء الأكبر للعنف - ارتكابه والمعاناة منه على السواء - كانت تتحمله أجساد كادحي "بومباي"، كما أن الشعور الطاغى بأن لا مكان لهم في "بومباي"، كان من نصيب المسلمين بشكل عام.

هنا، لا بد من العودة لتأمل الارتباط بين الإسكان الطيفي وتراجع الكوزموپوليتانية في "بومباي" والعنف العرقي في ١٩٩٢ - ١٩٩٣. المسعى والجهد المتعمد لإرهاب مسلمي "بومباي"، والهجوم على أكشاك البيع الخاصة بهم، وإحراق محالهم ومنازلهم، وإسباغ الطابع الهندوسي على فضاءاتهم العامة عن طريق العنف، وإحراق وتشويه أجسادهم، كل ذلك لا يمكن اعتباره سياسة عامة لحل مشكلة الإسكان في "بومباي"، كما لا يمكن تحميل مسئوليته لقوة واحدة، حتى وإن كان لها دور مركزي في تلك الأحداث مثل حزب "شيثا سينا". إلا أنه قد يبدو من المعقول أن نقول إن الأطياف الكثيرة المحيطة بحالة الإسكان، في مدينة تنطوى فيها المخالطة الاجتماعية اليومية على مفاوضات مكانية بالغة التوتر، (من الأجساد المعوزة إلى مشروعات الإسكان الوهمية والمساكن الخالية)، يمكن أن تخلق الظروف لإعادة صياغة الفضاء العام ليكون فضاء هندوسيا، وعلى نحو عنيف. في مدينة قوامها إثنا عشر مليون شخص، كثير منهم لا يشغل فضاء أكثر من جسده، ليس من الصعب أن نرى تصور مدينة بدون مسلمين، مدينة مقدسة وهندوسية، مدينة متحررة من حركة "الكاش" وتشوش "البيزنس" (فكر في كل محال المسلمين التي أحرقت في أحداث

١٩٩٢ و ١٩٩٣)، ليس من الصعب أن نرى ذلك ضرباً من اليوطويا الفجة للتجديد الدينى. هذه اليوطويا الوحشية - كذلك - لا يمكن تصورها بدون الاقتصاديات الطيفية للإسكان فى "بومباى"، إلا أنها كانت فى حاجة لرؤية سياسية أيضاً - رؤية شيفاشينا لـ "مومباى" هندوسية - لكى تحركها صوب النار والموت.

## جدال من أجل الواقع والحقيقى

إنها قصة قاسية عن أحد المظاهر الأكثر درامية عن التباين المدينى والإسكان الطيفى، إلا أن الأطياف واليوطويات - كممارسات للخيال - يحتلان نفس الأرضية الأخلاقية؛ وبومباى لا تنقصها سياسة واقعية كبيرة ومركبة. على امتداد القرن العشرين، وحتى فى القرن التاسع عشر، كان يوجد فى "بومباى" تراث من التقاليد والأعراف المتعلقة بفعل الخير والعمل الاجتماعى والفعالية السياسية والعدالة الاجتماعية، وبقيت هذه التقاليد والأعراف قوية فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين وفى بداية القرن الواحد والعشرين، التى أصبحت فيها العولمة وتوجهات تراجع التصنيع والإثنية المدينية قوى متضافرة؛ وسواء قبل أو بعد اضطرابات ١٩٩٢-١٩٩٣، كانت هناك تجليات ومظاهر للخيال النقدى الجسور فى "مومباى"، والتى كان مصدرها جماعات مجاورة (لجان "موهالا" - *mohulla committees*) التى تعهدت القضاء على الشائعات ونزع فتيل التوترات بين الهندوس والمسلمين؛ ونشطاء فى مجال الإسكان؛ ومحامون وخصائىون اجتماعيون وصحفيون ومعماريون ونقاييون. كل هؤلاء الأفراد والجماعات كان لديهم تصور ذهنى قوى لـ "بومباى" كوزموبوليتانية علمانية متعددة الثقافات، و"مومباى" أخرى يعاد فيها توزيع مساحتها البالغة ثلاثة وأربعين ألف هكتار من أجل إيواء آمن مستقر لخمسة ملايين من مواطنيها الفقراء المحتاجين لذلك.

هذه المنظمات النشطة - ومن بينها بعض المنظمات غير الحكومية المبدعة العاملة من أجل الفقراء ومجال الإسكان - تجادل من أجل الواقع السياسى فى مومباى. هذه القصة التى فرضت، بين أشياء أخرى، نشر تقرير قضائى غير عادى عن اضطرابات ١٩٩٢-١٩٩٣ (كانت حكومة شيفاسينا تبذل محاولات مستميتة لدفعه)، هذه القصة تم تناولها فى أعمال أخرى كثيرة، وهى مرتبطة كذلك بشجاعة غير عادية لأناس عاديين فى "مومباى"، وفى كثير من الأحيان بين أفقر الفقراء الذين كانوا يأوون أصدقاءهم وجيرانهم من عنف ودهماء التطهير العرقى. هذه الرؤية والممارسات النقدية، حداثة بامتياز فى تصورهما للعدالة والإنصاف والكوزموپوليتانية الثقافية، وهى جزء من النضال المتواصل من أجل ذلك الفضاء الذى يتلاقى فيه واقع "مومباى" و"بومباى" الحقيقية.

## هوامش الفصل السابع

(1) Gujarits - الجوجارات

مواطنو ولاية جوجارات (المترجم)

(2) Tamils - التاميل

مواطنو ولاية "تاميل نادو" (المترجم)

(3) Malayalis - المالا يالى

مواطنو ولاية كيرلا ويتكلمون لغة تدعى مالايالام (المترجم)

(4) octroi economics - المقصود باقتصادات المكوس

هو أنها تعتمد على رسوم الدخول التي تحصلها البلدية عن السلع المجلوبة إلى المدينة (المترجم)

(5) Hindutva (Hinduness)

أى تحويل الفضاء العام كله إلى الهندوسية، معتقدا ومناخا وممارسة. (المترجم)

(6) من المعروف - على نطاق واسع أن الـ "ماها آراتى - maha arati" بدعة شعائرية من اختراع "شيثا سينا" عندما شرع في ديسمبر ١٩٩٢ في تحويل طقس هندوسى كان من المعتاد ممارسته داخل المنازل، إلى عملية استعراضية علنية على نطاق واسع لتقديم أضحيات وقربان لآلهة وإلاهات هندوسية كثيرة. الطقس معروف بالتجمع حول نار مقدسة (مثل معظم العبادات عند الهندوس) إلا أنه في صيغته الجديدة أصبح مصحوبا بخطب ومواعظ وأحاديث تحريضية ضد المسلمين، يشارك فيها سياسيون وشخصيات عامة من الموالين للهندوس، وتذكر تقارير كثيرة جديرة بالثقة، أن الشوارع الرئيسية والنقاط طاعات والمتنزعات والساحات العامة في "بومباى"، كانت قد شهدت المئات من هذه "الاحتفالات" التحريضية، كما يشير تقرير "لجنة سريكريشنا - Srikrishna Commission" إلى ارتباط وثيق بين تلك الطقوس العلنية وعمليات التخريب والتدمير المحمومة التى بدأت بمجرد انتهاء هذه الطقوس التحريضية العنيفة.

## الفصل الثامن

### الديمقراطية العميقة

#### دور الحكومة الحضري وأفق السياسات

##### العولمة من أسفل

بدا العالم بعد ١٩٨٩ متأثراً بالانتصار العالمي لصيغة من النيوليبرالية مدعومة بالحضور الكلي للولايات المتحدة، ومستدامة بفضل الانفتاح الاقتصادي العام لأنظمة ذات تقاليد سياسية ودينية وتاريخية مختلفة. في الوقت نفسه، وبعد وقت طويل من سقوط الاتحاد السوفيتي، أصبح من الواضح وبدرجة أكبر من ذي قبل، أن الهوة بين دول العلم قد اتسعت وأن الحروب داخل الدول قد فاقت الحروب بينها، (ما أوحى لبعض المراقبين بفكرة السلام البارد) وأن أشكالاً مختلفة من التفرقة العنصرية العنيفة تقوض فرص وإمكانات تعددية مستدامة. حدث ذلك كله في فترة شهدت أيضاً تدفقات متزايدة لرأس المال المالي عبر الحدود القومية، وابتكارات في تكنولوجيا الاتصالات والتخزين الإلكتروني للمعلومات - المفارقات تتكاثر، وأدت إلى انتشار نظريات جديدة عن صدام بين الحضارات، وعن فجوات عالمية بين مناطق ومجالات جغرافية آمنة وأخرى غير آمنة، وهكذا تختلط المخاوف من "تفرقة عنصرية" إلكترونية بالآمال في فرص جديدة في الاندراج والمشاركة.

في خضم هذه الفوضى، التي تتفاقم نتيجة اكتشاف أن أحدث ابتكارات تكنولوجيا الاتصالات وسقوط الاتحاد السوفيتي، لم تخلق ظروفاً جديدة لسلام عالمي

أو مساواة بين الدول، في خضم هذه الفوضى، يبرز نموذجان كبيران للتنوير والمساواة، وقد استنفدا تماما. الأول هو الرؤية الماركسية في كل تجلياتها العالمية، التي كانت تعد بدولية طبقية تعتمد على الصراع الطبقي وتغيير السياسات البرجوازية بإرادة الهوليتاريا، وهي رؤية دولية، إلا أنها تتطلب أن تكون بنية الدولة - الأمة هي مسرح النضال الفاعل ضد رأس المال وعناصر قوته. بهذا المعنى، ومن الناحية السياسية، تبدو الماركسية واقعية. الرؤية الكبيرة الثانية، التي برزت بعد ١٩٤٥، هي تلك الخاصة بالتحديث والتنمية وما يصاحبها من آليات القروض الغربية والخبرة الفنية والخطابات العامة عن التعليم ونقل التكنولوجيا وشكل الحكم المستهدف الذي يقوم على ديمقراطية انتخابية على المستوى الوطنى. هذه الرؤية، التي ولدت في حضن تجارب مثل مشروع مارشال - *Marshall Plan*، كانت عرضة لانتقادات واسعة من عدة جوانب؛ إلا أن التحدى الأقوى الذى تواجهه يتمثل في حقيقة واضحة، وهي أننا اليوم وبعد مرور أكثر من نصف قرن على اتفاقيات "بريتون وودز"، نجد أكثر من نصف سكان العالم يعيشون في فقر مدقع.

في هذا الإطار، هناك رؤية أخرى كثيرة للتحرر والمساواة تنتشر عالميا، وغالبا ما تكون في صراع مع الخيال أو التصورات ذات النزعة القومية. بعض هذه الصراعات والخلافات ثقافي ودينى، وبعضها مشتت الأماكن ولا إقليمى، وبعضها بيروقراطي وإدارى؛ ويعنى ذلك كله اعترافا بأن الفاعلين غير الحكوميين موجودون ليبقوا، وأنهم لابد من أن يكونوا، بدرجة ما، جزءا من نماذج جديدة من الحكم العالمى الرشيد والديمقراطية المحلية.

ليس من السهل دائما التنبؤ بالتحالفات والانقسامات في هذا الاقتصاد السياسى العالمى الجديد أو فهمها، إلا أننا يمكن أن نميز فارقا واحدا مهما على الأقل بين الأشكال المختلفة من الحركات السياسية القاعدية. هناك جماعات اختارت الحلول المسلحة والعسكرية لمشكلاتها التى تتعلق باحتوائها والإعتراف بها ومشاركتها،



وهناك من جهة أخرى أولئك الذين اختاروا سياسة "المشاركة - المشاركة" أى بين الجماعات المتعارضة تقليديا مثل الدول والمؤسسات والعمال؛ وتحالف نشطاء الإسكان، الذى تحتل قصته معظم هذا المقال، ينتمى إلى المجموعة الثانية، كما هو جزء من العملية الطارئة التى يعاد من خلالها نشر مظاهر وتجليات العولة بأساليب جديدة.

## القصة

ما يلى تحليل لحركة نشطاء - *activist movement* - مدينية ذات صلات عالمية. المكان مدينة "مومباى" فى ولاية "ماهاراشترا - *Maharashtra*" فى الجزء الغربى من الهند. هذه الحركة تضم ثلاثة شركاء، أما تاريخها كـ "تحالف - *Alliance*"، فيعود إلى عام ١٩٨٧. لكل شريك تاريخ مختلف، فجمعية تنمية مراكز موارد المنطقة<sup>(\*)</sup>، المعروفة - اختصارا - بـ "سبارك - *SPARC*"، هى منظمة غير حكومية (*NGO*) أسستها مجموعة من العاملين فى المجال الاجتماعى فى ١٩٨٤ للتعامل مع مشكلات الفقر فى مدينة "مومباى"، والاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات<sup>(\*\*)</sup>، المعروف - اختصارا - بـ "*NSDF*"، هو منظمة قاعدية قوية، تأسست فى ١٩٧٤، كما أنه منظمة مجتمعية - *CBO* - لها قاعدتها التاريخية فى "مومباى" كذلك، ثم هناك أخيرا "ماهيلاميلان - *Mahila Milan*"، وهى منظمة للنساء الفقيرات، تأسست فى ١٩٨٦، مركزها "مومباى" ولها شبكة فى أنحاء الهند، واهتمامها الرئيسى هو قضايا المرأة ذات الصلة بالفقر المدينى وبخاصة مشروعات الادخار الذاتية والمحلية بين الفقراء. هذه المنظمات الثلاث التى تشير إلى نفسها مجتمعة باسم "التحالف - *Alliance*"، هى مجمعة بالفعل على الاهتمام بقضايا مثل الحصول

---

جمعية تنمية مراكز موارد المنطقة. *Society for the Promotion of Area Resource Centers* (\*)

الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات. *National Slum Dwellers Federation* (\*\*)

على حيازة آمنة للأرض، وتوفير سكن آمن ودائم، وتوفير عناصر البنية الأساسية الضرورية، وبخاصة الكهرباء والنقل والمرافق الصحية والخدمات المرتبطة بها؛ كما أن لـ "التحالف" ارتباطات قوية بسكان الأرصفة، وبأطفال الشوارع في "مومباي"، الذين يضعهم في إطار منظمة تدعى "Sadak Chaap" (ختم الشارع - Street Imprint) لها أجنحتها الاجتماعية والسياسية الخاصة؛ ومن بين المنظمات غير الحكومية الست أو السبع التي تعمل مع فقراء مدينة "مومباي" بشكل مباشر، "التحالف" هو الكيان الأكبر والأكثر وضوحا وحضورا في عين الدولة، وصاحب أوسع الشبكات انتشارا في الهند وفي أى مكان في العالم.

هذا الفصل من الكتاب محاولة لفهم كيف حدث ذلك من خلال النظر في أفق السياسات التي يتبناها "التحالف"، وكيف يمكن من صياغة علاقات جديدة تتعلق بالإدارة الحكومية المدنية، كما أنه جزء من دراسة أوسع، متطورة، لأساليب الحركات القاعدية في إيجاد وسائل جديدة للجمع بين فعالية النشاط والعمل في إطار شبكات أفقية وعالمية؛ كما أنه، من الناحية المنهجية، جهد جزئى لبيان كيف تنتقل الدراسات الأنثروبولوجية للعملة من إثنوجرافيا المواقع إلى إثنوجرافيا الانتشار؛ وفي تعقيبى الأخير، سوف أستخدم قصة هذه الشبكة تحديدا في مناقشتى لمسألة أهمية وفائدة الحديث عن "الديمقراطية العميقة" كمفهوم لاستخدام أوسع في دراسة العملة.

## مداخل نظرية

هناك ثلاثة افتراضات تشكل أساس تقديم هذا الفصل لقصة "التحالف" في "مومباي".

أولاً: أزع، تأسيسا على عملى السابق<sup>(1)</sup>، كما هو على أعمال أخرى كثيرة من مجالات مختلفة<sup>(2)</sup>، أن العملة تقوم بإنتاج جغرافيات جديدة من الإدارة الحكومية، إذ

إننا نشهد تحديداً، أشكالاً جديدة من القوة والخبرة المنظمة عالمياً "في عباءة" أو داخل غلاف الدول - الأمة القائمة<sup>(3)</sup>، ويمكن أن نرى أحد تجليات هذه الجغرافيات الجديدة في العلاقة بين "المدن والمواطنة"<sup>(4)</sup>، حيث تبدو "المدن العالمية" الأكثر ثراءً وكأن كلا منها "مدينة - دولة"، تعمل في إطار اقتصاد عالمي متشابك، تتزايد استقلاليتها باستمرار عن الوسط القومي، حيث المدن الأكثر فقراً - والسكان الأكثر فقراً بداخلها - تسعى من أجل أساليب جديدة ليكون لها مكان وصوت. كثير من المدن الكبرى، مثل "مومباي"، تكشف عن التناقضات بين هذه النماذج المثالية، وتجمع بين تركيز كبير للثروة (مرتبط بنمو الخدمات الإنتاجية) وربما تركيز أكبر للفقراء والحرمان. الحركات الموجودة بين فقراء المدن، مثل تلك التي أقوم بتوثيقها هنا، تعبئ وتتوسط لتسوية هذه التناقضات، وهي تمثل جهداً لإعادة تشكيل المواطنة في المدن، وتتخذ إلى حد ما ذلك الشكل الذي أشير إليه بـ "الديمقراطية العميقة".

ثانياً، أزعج أن نظام الدولة - الأمة يمر بأزمة وتحويلات عميقة؛ وعلى الرغم من أنني أحاول أن أتجنب هنا مصطلحات ذلك الجدال العقيم حول ما إذا كانت الدولة - الأمة في طريقها للزوال (وهو جدال سبق أن شاركت فيه)، أود بالرغم من ذلك أنؤكد وبقوة أن التغيرات في هذا النظام عميقة إن لم يكن من المستحيل فهمها، حتى الآن، في نظرية بسيطة. أقترح أن نعتبر الأزمة الحالية أزمة وفرة أو زيادة عن الحاجة، بدلاً من اعتبارها أزمة شرعية<sup>(5)</sup>؛ وباستخدام مصطلح "الوفرة"، أقصد الجمع بين عدة عمليات يربط آخرون بينها وبين دول ومناطق مختلفة في أبعاد مختلفة من أساليب الحكم. هكذا، كان هناك في أجزاء كثيرة من العالم زيادة لاشك فيها في "خصخصة الدولة" على أنحاء مختلفة، أحياناً تكون ناجمة عن استحواذ جماعات غير تابعة للدولة على وسائل العنف؛ وفي حالات أخرى يمكن أن نرى النفوذ المتنامي لقوى متعددة الأطراف مثل "البنك الدولي" و"صندوق النقد الدولي" في بعض الأنظمة الاقتصادية القومية، والذي يدل عليه أحياناً تحلل الدولة الطوعي عن مهامها

كجزء من الاستراتيجيات النيوليبرالية الجديدة التى أصبحت شائعة فى العالم منذ ١٩٨٩؛ وفى حالات أخرى نجد المنظمات غير الحكومية وحركات المواطنين النشطة تستحوذ على أجزاء مهمة من وسائل الحكم.

ثالثا، أزعج أننا نشهد تحولا واضحا فى طبيعة الحكم العالمى، وذلك فى النمو المتفجر للمنظمات غير الحكومية على اختلاف أشكالها ومجالاتها وذلك فى الفترة منذ ١٩٤٥، وهو نمو دعمه التطور المترابط لنظام "الأمم المتحدة"، والنظام المؤسسى لـ "بريتون وودز" وبخاصة انتشار وشرعة خطاب وسياسات "حقوق الإنسان" على المستوى العالمى. هذه التطورات مجتمعة، أعطت دافعا قويا للمطالب الديمقراطية للفاعلين غير الرسميين فى أرجاء العالم؛ إلا أن هناك من الأسباب ما يجعلنا قلقين بخصوص ما إذا كان الإطار الحالى لحقوق الإنسان مستخدما باعتباره الضمير القانونى والمعيارى - أو الأداة القانونية البيروقراطية المساعدة - لنظام نيوليبرالى يقوم على السوق؛ إلا أنه ما من شك فى أن الانتشار العالمى لخطاب حقوق الإنسان أعطى قوة وزخما للأشكال الديمقراطية المحلية. يضاف إلى ذلك أن توافق هذا التطور العالمى فى السياسات غير الحكومية مع الثورات التكنولوجية المتعددة فى الخمسين سنة الأخيرة، قد وفر طاقة هائلة لما أصبح يطلق عليه "النشاطية العابرة للحدود"، وذلك من خلال "شبكات دفاع قومية"<sup>(٦)</sup>. هذه الشبكات توفر أساليب أفقية جديدة لصياغة السياسات الديمقراطية المحلية العميقة، ما يؤدى إلى ظهور تجمعات جديدة: ربما يكون التركيز فيها على "قضية" - (البيئة، عمالة الأطفال، الإيدز... إلخ) أو على "هوية" - (نسوية، أهلية، مثلية، شتات... إلخ). الحركة الموجودة فى "مومباى"، والتى نتاولها هنا، هى كذلك موقع لمثل هذه النشاطية العابرة للحدود.

هذه المداخل الثلاثة مجتمعة، تسمح لى بأن أصف تحالف النشاط فى "مومباى" باعتباره جزءا من أفق سياسى ناشئ، عالمى فى مجاله، يقدم رؤية ما بعد ماركسية وما بعد تطويرية لكيفية أن يصبح العالمى والمحلى آليات متبادلة فى تعميق الديمقراطية.

## المكان والزمان: "مومباي" التسعينيات.

يقدم الفصل السابع بحثاً مفصلاً لتحولات اقتصاد "مومباي" الثقافي منذ السبعينيات، مع التأكيد على أحداث العنف العرقي الفظيعة في ديسمبر ١٩٩٢ - يناير ١٩٩٣؛ كما يحتوي تحليلاً مفصلاً على نحو ما، للعلاقات بين سياسات القومية الهندوسية اليمينية - الواضحة، في المقام الأول، في أنشطة أكثر الأحزاب المدنية الهندية كرها للأجانب، وهو حزب "شيفا سينا"، واللامساواة الجذرية في الحصول على مكان للسكن في المدينة، وتحول اقتصادها إلى اقتصاد خدمات؛ كما أجادل بأن "مومباي" أصبحت موقعا "مثاليا" لإعادة الكتابة العنيفة للجغرافيا القومية، باعتبارها جغرافيا مدنية من خلال جهد مبرح لاستئصال المسلمين من فضائها العام وعالمها التجاري.

لن أعيد سرد القصة هنا، ولكنني سأقوم بمعاينة بعض الحقائق الرئيسية عن "مومباي" التسعينيات وهي ليست معروفة على نطاق واسع. "مومباي" هي أكبر المدن في دولة (الهند)، تجاوز عدد سكانها البليون نسمة مؤخراً، (سدس عدد سكان العالم). تعداد المدينة يصل إلى ١٢ مليون نسمة على الأقل (وأكثر من ذلك إذا أضفنا أطراف المدينة المتنامية وعدد سكان مدينة "توام" هي "مومباي الجديدة" المبنية عبر خليج ثاني كريك - *Thane Creek*)؛ وهي ما يعني أن عدد السكان الإجمالي يصل إلى ١,٢ ٪ من سدس عدد سكان العالم، وهذه في حد ذاتها ليست حالة يستهان بها.

فيما يلي بعض الحقائق المتفق عليها بشكل عام، بالنسبة للإسكان في "مومباي". حوالي ٤٠ ٪ من السكان (نحو ٦ ملايين نسمة) يعيشون في أحياء عشوائية فقيرة، أو في ظروف سكنية أخرى شديدة البؤس، وهناك ٥ : ١٠ ٪ آخرون من سكان الأرصفة؛ وبحسب تقديرات حديثة لا يشغل سكان الأحياء العشوائية الفقيرة سوى ٨ ٪ من أراضي المدينة، البالغ مساحتها ٤٣,٠٠٠ هكتار. باقى أراضي المدينة إما مناطق

صناعية ومساكن لذوى الدخل المتوسطة والعالية، أو أرض خلاء تحت سيطرة المدينة، أو الولاية (إقليمية وفيدرالية)، أو ملكية خاصة لأفراد. عند خط القاع، هناك ٦ : ٥ ملايين نسمة من الفقراء الذين يعيشون في ظروف أدنى بأى معيار، على ٨٪ من أراضى مدينة أصغر من ضاحيتى نيويورك سیتی، "مانهاتن" و"كويتز". هذا العدد من السكان، الضخم والمضغوط مكانيا، في مساكن غير آمنة وبائسة، محروم من الخدمات الضرورية مثل الماء الصالح للاستخدام والكهرباء وبطاقات المواد التموينية الرئيسية.

من الأهمية بمكان أن نعرف أن هذا العدد من السكان - الذين يمكن أن نصفهم بأنهم "مواطنون بلا مدينة" - يمثل جزءا رئيسيا من قوة العمل في المدينة. بعضهم موظفون صغار في الإدارة والصناعة والتجارة، إلا أن الكثير منهم يقومون بأعمال مؤقتة أو خطيرة أو مهينة اجتماعيا، أما أفضل وصف لهذه المجموعة الأخيرة فهو أنهم - بعبارة "سندىپ پندز - Sandeep Pends"<sup>(٧)</sup> البليغة - "كادحو مومباى" بدلا من وصفهم بأنهم پروليتاريا أو طبقة عاملة أو شغيلة، وكلها صفات لأشكال مختلفة من الاستخدام والتنظيم. هؤلاء الكادحون، وهم أفقر فقراء "مومباى"، يقومون بأحق الأعمال (باليوم أو بالقطعة)، وهم من يجرون العربات باليد، وجامعو الأسماك، وعمال غسل الأطباق، وعمال الجنس، ومنظفو السيارات، وباعة الشوارع الصغار، والمجرمون لبعض الوقت، والعاملون بشكل مؤقت في مهن صناعية خطيرة تتطلب قوة جسدية وقوة تحمل مثل الحفر وطرق المعادن وتحميل العربات... إلخ. هؤلاء، في الغالب الأعم ينامون في (أو على) أماكن العمل في حال ما إذا كان عملهم لا يتطلب الانتقال من مكان إلى آخر؛ وبينما يمثل الرجال الجزء الرئيسى في هذه الأشكال من العمل، تعمل النساء والأطفال كذلك حيثما توافرت الفرصة لذلك، وكثيرا ما يكون ذلك على نحو يُمكن من استغلالهم جنسيا؛ من أبرز الأمثلة على استغلال الأطفال في العمل أن اقتصاد المطاعم وخدمات التغذية الهائل في "مومباى"، يعتمد على جيش كبير منهم.

السكن، مشكلة في القلب من حياة هذا الجيش من الكادحين في "مومباي"، المحاصرة حياتهم اليومية بكل صور المخاطرة الماثلة دائما. أباطرة الأحياء العشوائية المسيطرون على كل شيء فيها قد يطردونهم في أي لحظة بالقوة أو الإكراه، الرياح الموسمية العاتية قد تدمر ملتجأاتهم الهشة وممتلكاتهم الشخصية، كما أن افتقاد الخدمات الصحية يفاقم من احتياجاتهم للأطباء والعلاج وهو ما لا يمكنهم الوصول إليه، يضاف إلى ذلك كله أن عجزهم عن توثيق حقوقهم في السكن يجعل منهم كيانا غير مرئي في حياة المدينة ويحول دون مطالبتهم بأى حقوق أخرى مثل الحصص التموينية والرعاية الصحية والتعليم وحماية الشرطة وحق التصويت. في مدينة تعتبر فيها بطاقات التموين وفواتير الكهرباء وإيصالات الإيجار ضمانات لحقوق أخرى لصالح المواطن، فإن العجز عن المطالبة بسكن مناسب وغير ذلك من المعوقات يقوى بعضه البعض. السكن - والافتقار إليه - هو ما أعد المسرح لدراما العوز الواسعة في "مومباي"، بحيث يمكن أن نعتبره الموقع الأهم لسياسات المواطنة في المدينة.

هذا هو الإطار الذي يتحرك فيه النشطاء الذين أعمل معهم، يتدخلون ويعبثون الفقراء ويستخرجون سياسات جديدة. الأجزاء الثلاثة الباقية من هذا الفصل تناقش أبعادا مختلفة لهذه السياسات: رؤيتها ومعجمها وممارساتها.

## سياسة الصبر والتأني

أقدم في هذا الجزء صورة للرؤية المتطورة لتحالف "سپارك - SPARC"، و"ماهيلا ميلان - Mahila Milan"، و"الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات - NSDF"، وهو يعمل في إطار سياسات المكان والإسكان المعقدة في "مومباي"، وهنا لابد من الإشارة إلى عدد من الملامح الرئيسية.

أولاً، بناء على الأصول الاجتماعية المختلفة للمجموعات الثلاث المكونة للتحالف، تولى سياستها أهمية رئيسية للتفاوض والوصول إلى توافق. على رأس "سبارك" فريق من المهنيين الاحترافيين من ذوى الخلفية الأنجلوفونية، والمرتبطين بالنخب الرسمية والمؤسسية في مومباى وخارجها، كما تربطهم علاقات وثيقة بمصادر التمويل العالمية وفرص العمل في إطار شبكى. ولدت "سبارك" في ١٩٨٤ في الإطار الخاص بالعمل الذى كان يقوم به مؤسسوها (وهم بالأساس مجموعة من السيدات اللائى تدربن على العمل الاجتماعى في معهد تاتا للعلوم الاجتماعية - *Tata Institute for Social Sciences*)، بين النساء الفقيرات في منطقة "ناجبادا - *Nagpada*" المجاورة، حيث يوجد تنوع سكانى عرقى، كما أنها تقع بين أغنى أحياء جنوب "مومباى" والمناطق العشوائية البائسة في وسطها وشمالها. يذكر أنه كان من بين دوائر "سبارك" مجموعة معظمها من المسلمات اللائى كن يعملن في إطار تجارة الجنس من قبل في وسط "مومباى" وهن من أصبحن فيما بعد كادر مجموعة مشاركة أخرى هى "ماهيلا ميلان"؛ أما الصلة بين المنظمين فتعود إلى ١٩٨٦ عندما أنشئت "ماهيلا ميلان" بدعم من "سبارك".

أما العلاقة بـ "*NSDF*"، وهى منظمة أقدم عهداً وتعتمد على سكان الأحياء العشوائية، فقد بدأت كذلك في أواخر الثمانينيات. قيادات هذه المنظمات الثلاث تضم أفراداً من الهندوس والمسلمين والمسيحيين، من ذوى التوجهات العلمانية الواضحة، وبشكل عام أسهمت "سبارك" بتقديم الخبرة الفنية وتوفير صلات جيدة بين المسؤولين الرسميين والقطاع الخاص. "*NSDF*"، من جانبها، وعن طريق رئيسها "أرپوتام چوسكن - *Arputham Jockin*" (بجذوره في الأحياء العشوائية)، هى التى جاءت بهذا الشكل من المنظمات السياسية القاعدية في شكل "نموذج فيدرالى" سوف تتناوله تالياً في هذا المقال؛ أما "ماهيلا ميلان"، فقد جاءت بقوة المرأة الفقيرة



التي خبرت مشقة التعامل مع أجهزة الشرطة والمحليات ومقاولي ومطوري العقارات في شوارع وسط "مومباي"، والتي لم يكن لديها حافز من قبل لكي تنظم نفسها سياسيا. مازال لكل من هذه المنظمات الثلاث أساليبها واستراتيجياتها وخصائصها الوظيفية المميزة، بيد أنها ملتزمة جميعها بشراكة تقوم على أيديولوجية مشتركة من المخاطرة والثقة والتفاوض والتعلم، كما أنها متفقة كذلك على أسلوب راديكالي لتسييس فقراء المدينة، أسلوب شعبي وتجريبي في شكله واستراتيجيته؛ وقد استنبط "التحالف" أسلوبا من النشاطية المناصرة للفقراء، والمفارقة عن وعي للنماذج السابقة في العمل الاجتماعي والإنعاش والتنظيم المجتمعي (أسلوب يشبه ذلك الذي بدأه "صول ألينسكي - Saul Alinsky" في الولايات المتحدة)؛ وبدلا من الاعتماد على نموذج خارجي منظم يعلم الجماعات الاجتماعية المحلية كيف تقيد الدولة بالتزاماتها المعيارية حيال الفقراء، فإن "التحالف" ملتزم بأساليب للتنظيم والتعبئة والتعليم والتعلم، تبنى على ما يعرفه وما يدركه الفقراء بالفعل. المبدأ الأول في هذا النهج، هو أنه ليس هناك من يعرف كيف يمكن النجاة من الفقر أكثر من الفقراء أنفسهم.

أحد الملامح الرئيسية والمثيرة للجدل في هذا النهج الذي يتخذه التحالف، هو رؤيته للسياسات دون أحزاب. استراتيجيته تتلخص في أنه لن يسلم الفقراء، كبنك للأصوات، لأي حزب أو مرشح، وهي حيلة معروفة في "مومباي"، لمعظم التنظيمات القاعدية، وبخاصة النقابات، تاريخ طويل فيها، من التبعية المباشرة للأحزاب السياسية الكبيرة. يضاف إلى ذلك، أن حزب "شيغا سينا"، بما له من سطوة وسيطرة على الشارع السياسي في "مومباي" لن يقبل بالحيادية أو يسمح بها بسهولة؛ وبالتالي كان عمل التحالف أن يتعامل مع كل هذه الصعوبات من خلال العمل والتنسيق مع من في السلطة أيا كان، وعلى المستويين المحلي والفيدرالي في "مومباي" أو حتى على مستوى الوحدات الفرعية، ومن هنا يكتسب عداء مجموعات أخرى من النشطاء في

المدينة، بسبب اضطرابه أحيانا للعمل مع "شيفتا سينا"، بينما يحرص أن يكون ذلك لخدمة التحالف أهدافه (أهداف التحالف) وليس العكس. والحقيقة أن التحالف حريص على أن يظل محتفظا بصورته ككيان بعيد عن الانتماء والتبعية لأي من الأحزاب السياسية، كما أنه يتمتع بميزة مزدوجة أخرى وهو أن يبدو تجمعاً غير سياسى بينما يبقى قريبا من القوة السياسية المحتملة للنصف الأكثر فقرا من سكان "مومباى".

وبدلاً من أن يجد الأمان وينشد السلامة عن طريق التبعية لأي حزب أو ائتلاف سياسى وحيد فى حكومة ولاية "ماهاراشترا"، أو فى بلدية المدينة، يقوم التحالف بترسيخ ارتباطات وعلاقات سياسية مع مختلف المستويات البيروقراطية فى الولاية. تضم هذه المجموعة موظفين رسميين فى الأجهزة التنفيذية للولاية، ويديرون إدارات مسئولة عن قروض الإسكان وعمليات إصلاح وترميم منشآت الأحياء العشوائية وقوانين العقارات وغيرها؛ كما يقيم أعضاء التحالف علاقات مع جهات شبه مستقلة تعتبر بمثابة أذرع للحكومة الفيدرالية مثل هيئة السكك الحديدية والميناء ومؤسسات الكهرباء والنقل، وأجهزة البلدية المسئولة عن عناصر مهمة من البنية الأساسية، مثل القوانين الخاصة بالإنشاءات غير القانونية، وخطوط المياه والخدمات الصحية؛ وأخيراً فإن "التحالف" يعمل على إقامة علاقة ودية مع شرطة "مومباى" - وعلى الأقل علاقة محايدة مع عالم الرذيلة والإجرام المتورط فى شئون مالية خاصة بالسكن وفرض الإتاوات والابتزاز، إلى جانب هدم وإقامة أماكن مؤقتة للإيواء.

من هذا المنظور، تعتبر سياسة "التحالف" سياسة مواءمة وتفاوض طويل المدى، أكثر مما هى سياسة مواجهة أو تهديد بالانتقام السياسى. هذه السياسة الواقعية *realpolitik* تعتبر سياسة حصيفة فى مدينة مثل "مومباى"، حيث الإمداد بالبنية الأساسية الشحيحة - الإسكان وكل ما هو مرتبط به - متورط فى شبكة بالغة التعقيد

من مشروعات إصلاح وإعادة تأهيل الأحياء العشوائية وأساليب التمويل والسوابق التشريعية والنظم واللوائح الإدارية التى يتم تفسيرها بطرق مختلفة أو تطبيقها على نحو غير متكافئ، والتى يصاحب تطبيقها أوجه فساد فى معظم الأحيان.

هذا النهج الهرامى يستند إلى رؤية سياسية مركبة تشمل الوسائل والأهداف والأساليب، وهى ليست نفعية أو فعالة بشكل كلى، فهى تنطلق من مجموعة من الأفكار عن قيام الفقراء أنفسهم بتغيير ظروف الفقر التى يعيشون فيها على المدى الطويل. بهذا المعنى، لا بد أن يشير ظهور أى أفق سياسى إلى "الصبر" كمنطق للتفكير، إلى انتصارات تراكمية وعملية بناء للقدرات طويلة المدى مرتبطة بكل جانب من نشاط "التحالف". "التحالف" يرى أن تعبئة معرفة الفقراء وتحويلها بواسطة مؤسساتهم إلى وسائل تستهدف مصلحتهم، عملية بطيئة ومحفوفة بالمخاطر، وهذا الافتراض هو ما يدعم انحياز المجموعة القوي ضد "المشروعات" و "التفكير فى مشروعات" وهو ما يشكل الأساس النظرى لكل الأفكار الرسمية عن التغيير المدنى تقريبا. معظم مصادر التمويل المؤسسية، سواء فى ذلك البنك الدولى ومعظم دول الشمال المانحة والدولة الهندية، كلها مع نموذج "المشروع" الذى يعتمد على الاستثمار قصير المدى والمحاسبة والتقييم، أما "التحالف" فهو، بكل قوة، مع التعليم البطيء والتغيير التراكمى ضد المنطق الزمنى للمشروعات؛ وبالمثل فإن استراتيجياتهم وأساليبهم الأخرى مهيأة أيضا لبناء القدرات على المدى الطويل، واكتساب الخبرة والمعرفة والثقة تدريجيا. هذا الأفق الزمنى المفتوح والطويل المدى، التزام من الصعب الإبقاء عليه فى مواجهة احتياجات الفقراء الملحة والضاغطة فى "مومباى"؛ إلا أنه ضمان معيارى مهم ضد الخطر المائل باستمرار، فى كل صور النشاط القاعدية، وهو أن احتياجات المولدين سوف تمحو، تدريجيا، احتياجات الفقراء أنفسهم.

من الصعوبة بمكان، الإبقاء على "الصبر" أو مواصلته كاستراتيجية سياسية طويلة المدى، فى مواجهة قوتين رئيسيتين، الأولى هى ذلك الفيضان المستمر من الأخطار التى تتهدد حياة وفضاء فقراء المدينة، والتى كان أحدثها عمليات الهدم

والإزالة الواسعة لتجمعات الأكواخ الفقيرة بالقرب من خطوط السكك الحديدية، التي أسفرت عن صراعات واسعة من أجل البقاء وتعبئة سياسية في خضم ظروف سياسية مستحيلة؛ وبهذا المعنى تتعارض استراتيجيات "التحالف"، (التي تجند بناء القدرة على المدى الطويل) "استبداد الضرورة الملحة" - بعبارة "جيروم بنده - Jérôme Bindé"<sup>(8)</sup> الذي يسم الحياة اليومية لفقراء المدينة.

القوة الأخرى التي تجعل من الصعب الإبقاء على الصبر هي ذلك التوتر الدفين بداخل "التحالف" بخصوص النماذج والأساليب المختلفة للشراكة. ليست كل آراء أعضاء "التحالف" متطابقة فيما يتعلق بـ: الدولة أو السوق أو عالم المنح؛ وعليه فإن أى فرصة للتمويل، أى مناسبة للاحتفاء بشراكة جديدة محتملة، أى اجتماع مع أى مسئول في السكة الحديد أو أى جهة إدارية... يمكن أن يكون مصدرا جديدا للجدال وإثارة القلق داخل "التحالف"، الذي يشبه أحد قياداته تسوية مثل هذه الخلافات المتجذرة في الفوارق بين الطبقة والخبرة وطرق التعبير بـ "امتطاء نمر"، سيكون من الخطأ اعتبار الأسلوب الهراجماتي الذي يتناول به التحالف كل جوانب الشراكة مجرد سياسة نفعية بسيطة، إنها سياسة صبر في مواجهة سياسة ضرورة ملحة.

ولكى نفهم كيفية استخدام هذه الرؤية الاستراتيجية العريضة كاستراتيجية للإدارة الحكومية الحضرية، لكي نفهم ذلك لابد من النظر عن كثب إلى بعض الممارسات المهمة، الاستطردادية والتنظيمية، التي يدعم بها التحالف وضعه كحركة تعمل لصالح فقراء "مومباي".

## الكلام والفعل

مثلا هو الأمر بالنسبة لجميع الحركات الجادة المعنية بتغيير الوعي والتعبئة الذاتية، هناك جهد واع لغرس بروتوكولات التعبير والأسلوب والشكل التنظيمي

داخل "التحالف"، الذى يتعهد نهجا تنظيميا شفافا بعيدا عن التسلسل الهرمى والبيروقراطى والتكنوقراطى. هناك مجموعة إدارية صغيرة تؤدى واجبها بكل إخلاص للوفاء باحتياجات النشاط وليس العكس، الاجتماعات والمناقشات تتم عادة والجميع جلوس على حصر مفروشة على الأرض. الكل يتشارك الطعام والشراب أثناء الاجتماعات، والعمل الرسمى يتم (بالتليفون أو وجها لوجه) فى خضم أنشطة أخرى فى مكاتب مزدحمة. يسود مناقشات الأعضاء للمشكلات وشؤونهم الشخصية جو من الألفة والمرح. الحديث يدور بالهندية أو الماراثية أو التأميلية مع بعض الكلمات أو العبارات الإنجليزية أحيانا. تحاول القيادات جاهدة توصيل أفكارها إلى الأعضاء وإلى سكان المناطق الفقيرة الذين يمثلون القاعدة الأساسية للتحالف. كل الأسئلة والاستفسارات مشروعة، سواء أكان طلب معلومات عن الائتلاف وخططه ومشروعاته أو أى شأن من شئونه؛ على أنه من الطبيعى أن تكون هناك أحاديث خاصة وتوترات مكتومة واختلافات فى الرؤى، إلا أن ذلك لا يتم تسويغه أو شرعته فى بروتوكولات أو لوائح تنظيمية.

هذا النهج من التنظيم والإدارة يخلق توترات باستمرار بين أعضاء "التحالف" وكيانات خارجية مختلفة (مثل الجهات المانحة ومؤسسات الدولة)، الأمر الذى كثيرا ما يتطلب المزيد من المعايير الشكلية فى التنظيم والمحاسبة. جزء كبير من عبء هذه التوترات يقع على عاتق "SPARC"، الذى يوجد مكتب له فى وسط "مومباى"، هو مركز كل الارتباطات والعلاقات البيروقراطية الرسمية بعالم القانون والمحاسبة وإصدار التقارير. هذا المكتب، إلى حد ما، بمثابة عازل للشريكين الآخرين فى التحالف (NSDF و Mahila Milan) يعفيهما من القيام بمهام إدارية ومحاسبية وقانونية كثيرة. المنظمتان الأخريان لهما مقر رئيسى فى أحد المجمعات التابعة للبلدية فى "بيكولا - Byculla" يقع فى قلب منطقة عشوائية بائسة، حيث يسكن بالفعل عدد

كبير من أعضاء "ماهيلا ميلان"، منطقة أغلب سكانها من المسلمين وتجار الجنس والمجرمين والمشتغلين بأعمال تجارية تافهة. المكتب مزدحم دائما بالرجال ونساء من سكان هذا الحى العشوائى الذين يمثلون العمود الفقرى للتحالف، وهناك حركة دائمة لشخصيات رئيسية بين هذا المكتب ومكتب SPARC فى "كيتواى - Khetwadi" والضواحي الجديدة القريبة التى يقوم "التحالف" ببناء مرافق متنقلة أو مساكن جديدة فيها لأعضائه - هذه الضواحي هى "دارافى - Dharavi" و"مانكورد - Mankhurd" و"جاتكوپار - Ghatkopar".

لا تكف الهواتف عن الرنين معظم الوقت حيث يتم تبادل المعلومات بين قيادات التحالف عن أزمات طارئة وخطط وأخبار مختلفة بين هذه المواقع المختلفة فى "مومباى"، وكذلك بين الهند والعالم. على مدى اليوم العادى، يدق جرس الهاتف فى أحد هذه المكاتب من حين لآخر، ليتضح أنه أحد الأعضاء يستفسر أو يتأكد من أمر ما، أو يتابع شأنا من الشئون؛ ومثلها هو متوقع دائما، ربما يكون هناك اتصالات من "بنوم پنه" أو "كيپ تاون"، مثل تلك من "مانكورد" أو "بيكولا". وحيث إن اليوم كله - كل يوم - مملوء بالاجتماعات مع المقاولين والمحامين والمسؤولين الرسميين والسياسيين، كما هو بين أعضاء "التحالف"، هناك مرونة كبيرة فى تحديد أماكن تلك الاجتماعات واللقاءات التى تتم أحيانا من الحركة، ومن هنا أهمية دور الهواتف والبريد الإلكتروني. القيادات الرئيسية للتحالف، باستثناء قلة قليلة، إما يستخدمون البريد الإلكتروني أو يتعاملون معه عبر زملاء قريين. الهواتف لا تكف عن الرنين. الجداول تتغير فى لمح البصر حيث يتم تعديل خطط السفر لمواجهة ظروف طارئة أو بسبب حضور أو غياب أعضاء مهمين. الانطباع الأول يشبه ذلك الذى تتركه مباراة سريعة من مباريات هوكى الجليد، حيث يكون اللاعبون فى حالة دائمة من الحركة داخل وخارج الأدوار المحددة لهم، استجابة للاحتياجات المتغيرة... وخطط المباراة.

برغم ذلك، ونتيجة للخبرة المتراكمة والنقاشات التي تمت على مدى خمسة عشر عاما (وربما أكثر في بعض الحالات) هناك جهد حثيث لتذكر وإعادة إنتاج مبادئ ومعايير أساسية معينة لموازنة السيولة التنظيمية والأزمات اليومية. مثل هذه المعايير والممارسات يتطلب تناولا أكثر تفصيلا مما يمكن أن أقدمه هنا، إلا أن فكرة سريعة عنها ستكون مهمة لفهم الأفق السياسى لهذا الشكل من الديمقراطية العميقة.

يمكن أن يكون المعيار الرئيسى متجسدا في استخدام عام للألفاظ مصطلحا عليه بين أعضاء التحالف وشركائه في أنحاء العالم. إنه مصطلح "*federation*" (الفدرلة أو الفيدرالية) مستخدما كاسم، أو "*federate*" و "*federated*" (يتفردل وتفردل) مستخدمة كأفعال. هذا المصطلح البرىء المأخوذ من أديبات العلوم السياسية الأولية له معنى وسحر خاص بالنسبة للتحالف، ففي التصميم منه تكمن فكرة أن الأفراد والأسر منظمون ذاتيا كأعضاء في تجمع سياسى لمراكمة الموارد وتنظيم الضغط وتقديم آليات لإدارة المخاطر ومواجهة الخصوم عند اللزوم. كثيرا ما يكون لأعضاء التحالف رأى في فعالية المنظمات غير الحكومية الأخرى في الهند وأماكن أخرى وقيمون أداءها، بناء على مدى إفادتها من مزايا الفدرلة، والواضح أن "الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات (*NSDF*)"، هو نموذجهم الخاص لهذا المعيار. هذا الاتحاد صورة للتنظيم بالغلة الدلالة من ناحيتين، فهو يؤكد أهمية الاتحاد السياسى بين تجمعات قائمة بالفعل (وبالتالى فهى تفردل وليس مجرد أن تتحد أو تنضم أو تضغط)، كما أنه يعكس بنية الدولة - الأمة الهندية التى يشار إليها بـ "الاتحاد الهندى - *Indian Union*"، بينما هى في حقيقة الأمر "نموذج فيدرالى - *Federal Model*" تحتفظ الولايات المكونة له بسلطات واسعة.

في استخدام التحالف للمصطلح، تظل فكرة "التفردل" تذكرا دائمة بأن الجماعات (حتى على مستوى الأسر) التى لديها مطالب في قوة سياسية لنفسها، قد

اختارت أن تجمع بين قوتها السياسية والمادية. إن أولية مبدأ "الفدرلة" تفيد كذلك في تذكرة جميع الأعضاء، وبخاصة المهنيون المدربون، بأن قوة "التحالف" ليست في مانحيه ولا في الخبرة الفنية أو إدارته، قوة التحالف في إرادة "الفدرلة" بين الأسر والجماعات الاجتماعية الفقيرة. على مستوى آخر، فإن صورة الفيدرالية تؤكد أولية الفقراء في إدارة سياساتهم؛ وأيا كان قدر مساعدة الآخرين لهم لكى يقوموا بذلك، هناك خاصية جوهرية لعضوية الفيدرالية (الاتحاد الفيدرالى)، وأعضاء "التحالف" مستمرين في حالة حوار بخصوص تجنيد<sup>(\*)</sup> أسر الأحياء العشوائية والأحياء المجاورة والمجتمعات الفقيرة في "مومباي" وأماكن أخرى من "الهند"، ممن ليسوا جزءا من الفيدرالية بعد؛ والسبب هو أنه ما دامت تلك الفئات خارج الفيدرالية، فلن يكون بإمكانهم المشاركة في السياسات الفعالة للدخار والإسكان والإيواء وإعادة التأهيل، وهى قوام التحالف.

الادخارات - *savings*، مصطلح آخر يتخذ معنى خاصا في استخدام "التحالف". خلق جماعات ادخار غير رسمية بين الفقراء - وهى العملية التى تعرفها المؤسسات المانحة تحت مصطلح "القروض متناهية الصغر" - هو أسلوب شائع لتحسين المواطن المالية لفقراء المدن والريف فى أنحاء العالم. اعتمادا على نماذج أقدم للقروض الدوارة<sup>(\*\*)</sup>، وتسهيلات السلف التى تتم بشكل غير رسمى ومحليا، خارج نطاق الدولة وقطاع البنوك، هناك الكثيرون من مؤيدى فكرة القروض متناهية الصغر فى الهند وخارجها، إلا أن للمدخرات وضعاً أيديولوجياً، وربما خلاصياً<sup>(\*\*\*)</sup>، عميقاً. مهندس فلسفة التحالف الخاصة بالمدخرات هو "جوسكن - *Jockin*"، رئيس

---

(\*) التجنيد هنا بمعنى اجتذابهم وضمهم كأعضاء جدد. (المترجم)

- القروض التى تتجدد من تلقاء نفسها. (المترجم). *revolving credits* (\*\*)

- أى فيه الخلاص (بلغة اللاهوت المسيحى) - (المترجم). *stereological* (\*\*\*)



الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات (NSDF)، الذى يستخدم المدخرات كأداة رئيسية للتعبئة فى الهند، وكمدخل لبناء العلاقة فى جنوب أفريقيا وكمبوديا وتايلاند. يعتبر "چوسكن" المدخرات اليومية أساس كل أنشطة الفيدرالية، وليس من سبيل المبالغة أن نقول إن "الفيدرالية تعنى المدخرات"، كما يرد على لسانه دائما أينما حل؛ وعندما يتحدث هو وزملاؤه فى التحالف عنها، يتضح أنهم يتحدثون عن شىء أكبر وأعمق من مجرد أن يكون آلية لمواجهة الاحتياجات المالية اليومية والمشاركة فى الموارد بين الفقراء؛ وهكذا بالنظر إليها وكأنها ممارسة روحية، تعتبر المدخرات اليومية - وانتشارها - مفتاح النجاح المحلى والعالمى لنموذج الفيدرالية.

وبهذا الصدد، نشير إلى أن "ماهيلا ميلان"، وهى مجموعة المرأة فى التحالف، تركز كل جهودها تقريبا على تنظيم دوائر ادخارية صغيرة؛ وهكذا بجعل الادخارات فى الصميم من سياسة الاتحاد، تجعل قياداته عمل المرأة الفقيرة أساسا لكل ما يمكن تحقيقه فى أى مجال آخر، وهى معادلة بسيطة: بدون تجمع النساء مع بعضهن البعض لن تكون هناك مدخرات، وبدون مدخرات لن يكون هناك فيدرالية، وبدون الفيدرالية لن تتمكن النساء الفقيرات أنفسهن من إحداث تغيير فى النظم التى تحرمهم من "التمكن". الأمر المهم الذى يجب أن ندركه هنا، هو أن قادة التحالف عندما يتحدثون عن أسلوب للحياة يتمحور حول ممارسة الادخار - وهو مثل "التنفس" كما يقول "چوسكين" - فإننا يضعونه فى إطار أخلاقى. ممارسته ترسخ شكلا من الثبات والجلد السياسى والالتزام بالصالح الجمعى، كما يخلق أشخاصا يستطيعون إدارة شئونهم فى مجالات أخرى. الادخارات اليومية التى لا تحقق موارد كبيرة بسرعة، يمكن أن تكون إذن الجوهر الأخلاقى لسياسة أو أسلوب يعتمد على الصبر.

المصطلح الرئيسى الأخير فى كتابات وأحاديث قيادات التحالف هو "تأسيس سابقة" يمكن أن تصبح مثالا يحتذى أو نموذجا يتبع. فى ثنايا هذا المصطلح البسيط

الذى يحمل ملمحا شبه قانونى، تكمن فكرة أكثر راديكالية: إن من حق الفقراء طلب وتحسين وتعيين أساليب جديدة لصنع أشياء في فضاءات وأماكن لهم سيطرة فعلية عليها، ثم يستخدمون هذه الممارسات فيما بعد لكى يثبتوا للمانحين ولمسؤولى المدينة ولغيرهم من النشطاء أن "سوابقهم" جيدة، وليسجعوا مثل أولئك الفاعلين على الاستثمار فيها. إنها سياسة "اثبت ثم تكلم"، وهى أيضا فلسفة "افعل أولا ثم تكلم فيما بعد". الملمح السيئ أو الفاسد في هذا المبدأ هو أنه يستخدم "حيلة لغوية" للتفاوض بين الجوانب القانونية للإدارة الحكومية والإجراءات "غير القانونية" التى يضطر الفقراء إلى اللجوء إليها عادة، سواء أكان عدم القانونية هنا يتعلق بالبناء وتدابير المعيشة والحصول على الماء والكهرباء، أو بأى شئ آخر يكون قد تم الحصول عليه على نحو غير قانونى، من الموارد المادية للمدينة.

تأسيس السوابق، ينقل مثل هذه الممارسات، بجانب أساليب جديدة للحصول على الغذاء والخدمات الصحية وحماية الشرطة وفرص العمل، ينقلها إلى منطقة التفاوض شبه القانونى؛ وبالأستشهاد بمفهوم "السابقة"، كما هو مكفول في القانون الإنجليزى العام، تنقل "الحيلة اللغوية" العبء الملقى على عاتق مسئولى البلدية وغيرهم من الخبراء في إدارة المدينة، وتحوله من عملية مريبة لغسل ممارسات وأفعال غير قانونية، إلى البناء على سوابق "قانونية"؛ وهكذا تحول الاستراتيجية اللغوية لتأسيس السابقة تجارب الفقراء وأساليبهم للبقاء، إلى مجال لابتداع سياسات، من قبل الدولة والمدينة والجهات المانحة وغيرها من المنظمات النشطة في هذا السياق؛ وهى استراتيجية تنقل الفقراء إلى أفق الشرعية بشروطهم، أما الأكثر أهمية فهو أنها تشجع الأجهزة البيروقراطية على العمل الجسور في إطار خطاب قانونى بما يسمح بخلق مساحة أكبر للتجربة والخطأ، وفضاء للبحث والتطوير يمكن أن تستكشف فيه المجتمعات الفقيرة والأجهزة البيروقراطية والنشطاء آفاقا وأشكالا جديدة للشراكة.

ولكن العالم لا يتغير عن طريق الكلمات وحدها. هذه الكلمات المفاتيح (وغيرها من الاستراتيجيات اللغوية غير المطروحة هنا) يمكن أن نعتبرها الجهاز العصبي لجسد كامل من الممارسات الفنية والمؤسسية والتمثيلية الأعرض، والتي أصبحت من العلامات المميزة لسياسات "التحالف"؛ وسوف أناقش هنا - باختصار - ثلاث استراتيجيات تنظيمية بالغة الأهمية، تصور لنا كيف يتم تطوير واستخدام الممارسات الفنية بما يتفق مع الأفق السياسى للتحالف. الاستراتيجيات هى: عمليات المسح الذاتى - *self-surveys* والتعداد، ومعارض السكن، واحتفاليات دورات المياه.

هناك عدد كبير من العلماء والباحثين، على رأسهم "ميشيل فوكو - *Michel Foucault*"، ممن يلفتون النظر إلى استخدام الأنظمة السياسية المختلفة الإحصاء السكانى وغيره من أساليب التعداد، وذلك منذ القرن السابع عشر؛ والواقع أن "فوكو" وغيره قد لاحظوا أن الدولة الحديثة وفكرة تجمع سكانى قابل للإحصاء، نتائج تاريخية مشتركة، مؤسسة على حد سواء على أشكال حديثة من أساليب الحكم والأراضى والمواطنة. الإحصاءات تحتل مكانة بارزة بين الأساليب التى يحددها "فوكو" <sup>(9)</sup>، باعتبارها من صميم اهتمامات الإدارة الحكومية الحديثة؛ ولارتباطها بحكم طبيعتها بالدولة (لاحظ الصلة الاشتقاقية اللغوية بين الكلمتين) <sup>(\*)</sup>، وأساليبها فى التصنيف والمسح، تظل الإحصائيات أدوات ضرورية لأرشفة أى دولة حديثة؛ وهى عمليات مُنَيسَّة بدرجة كبيرة، نتائجها متوفرة عادة فى شكل إجمالى وأساليبها توجه فى الغالب من أعلى، حتى عند إشرارك أعداد كبيرة من السكان فى جمع البيانات. على ضوء هذه الخلفية، من اللافت للنظر تبنى "التحالف" استراتيجية واعية للتعداد وعمليات المسح الذاتية، دون التقيد بأى نظرية فى الإدارة الحكومية أو معارضتها. يتم

---

(\*) المقصود كلمة: *state* (الدولة) وكلمة: *statistics* (إحصائيات) - المترجم -

تدريب أعضاء "التحالف" على عدة وسائل لجمع البيانات الموثقة والكاملة عن الأفراد والأسر في مناطق تجمعاتهم، وبتحويل هذه الأساليب الفنية إلى "كودات" أو رموز شفرية لسهولة الاستخدام، يكون "التحالف" قد صنع نظاما "ثوريا" يمكن أن نقول إنه الإدارة الحكومية من أسفل.

لم يعتبر "التحالف" عمليات المسح الذاتى أساس أرشيفه فحسب، بل إنه يعى تماما قوة هذا النوع من المعرفة - والقدرة - وأهميته في تعاملاته مع المؤسسات والهيئات الرئيسية على المستويين المحلى والقومى (بالإضافة إلى المؤسسات الدولية). الفائدة المتحققة من هذه المعلومات بالغة الأهمية في أماكن مثل "مومباى"، حيث توجد مجموعة من الكيانات على المستويين المحلى والفيدرالى، المنوط بها إعادة تأهيل وتحسين أوضاع المناطق العشوائية، إلا أنهم لا يعرفون سكان هذه المناطق بشكل دقيق، ولا أين يعيشون؛ وهذه الحقيقة وثيقة الصلة بسياسة المعرفة التى يهتم بها "التحالف". جميع السياسات التى ترعاها الدولة لديها رقم مجرد من سكان هذه المناطق كهدف، وليس لديها أى معرفة بمكوناتها الإنسانية بشكل محدد؛ وحيث إن هذه التجمعات السكانية مهمشة اجتماعيا وقانونيا ومكانيا - ولأنهم مواطنون غير مرئيين كما سبق أن بينا - فهم بحكم تعريفهم "غير محسوبين" ولا يمكن إحصاؤهم إلا بشكل عام غير دقيق.

ويجعلهم مدركين إحصائيا وظاهرين لأنفسهم، يصبح التحالف مسيطرا على عنصر رئيسى في أى سياسة فعلية - معرفة كل فرد ومكان إقامته وكيف يعيش ومنذ متى... إلخ. وحيث إن الكثير من التشريعات الحديثة المؤثرة في حياة سكان المناطق العشوائية في "مومباى"، تربط حق الاحتفاظ بالمكان بتاريخ شغله أو البناء عليه، يكون لجمع مثل هذه المعلومات والبيانات أهمية كبيرة في أى جهود رسمية تبذل بهدف نقل سكان العشوائيات إلى مناطق جديدة أو إعادة تأهيل الأماكن التى يقيمون فيها.

في الوقت نفسه تعد عمليات المسح الذاتي وسائل قوية لممارسة الديمقراطية داخليا، حيث إن صيغة الدليل الرئيسية التي يستخدمها "التحالف" لدعم دعاوى سكان الأحياء العشوائية وإثبات أحقيتهم في ملكية المكان، هي شهادة الجيران ومقارنتها بأوراق ثبوتية أخرى مثل إيصالات الإيجار وبطاقات التمويل وقراءات عدادات الكهرباء، وأي أدلة أخرى على شغل المكان من تلك التي تستخدمها الطبقات ذات المساكن المستقرة في المدينة؛ والسبب - وأول من يعترف بذلك هم قيادات "التحالف" - هو أن الفقراء ليسوا محصنين من الجشع والصراعات والأحقاد، وهناك دائما أسر من بين سكان العشوائيات على استعداد لأن تكذب أو تغش للإفادة من أزمة أو فرصة سانحة. مثل هذه المشكلات يتم حلها بأساليب غير رسمية تكون الكلمة الحاسمة فيها لشهادة الجيران، حيث تتسم الحياة الاجتماعية في تلك المناطق بعدم الخصوصية، فالكل يعرف كل شيء عن الكل. هنا تصبح الرؤية الاجتماعية الدائمة في إطار الجماعة الاجتماعية (والغياب عن نظر الدولة) ميزة تمكن آليات الرصد الذاتي والتعداد الذاتي والتنظيم الذاتي من أن تعمل عند ملتقى الأسرة والأرض والسكن، وهو الموقع المركزي للتفاوضات المادية في حياة العشوائيات.

ربما يبدو ذلك بالنسبة للمطلعين على أفكار "فوكو" صيغة مقلقة من الإدارة الحكومية الذاتية، وخليطا من المسح الذاتي والتعداد الذاتي ينطوي على عيوب دفينه؛ إلا أنني أرى أن هذه الصيغة من الإدارة الحكومية من أسفل، في عالم فقراء المدن هي نوع من الإدارة الحكومية المضادة تذكيها وتدعمها العلاقات الاجتماعية للفقير المشترك، وإثارة المشاركة النشطة في سياسة المعرفة، وانفتاحها الخاص للتصحيح من خلال أنماط أخرى من المعرفة العميقة والسياسة اليومية العفوية. إنها، باختصار، إدارة حكومية منقلبة على نفسها.

معارض السكن هي الأسلوب المنظم الثاني في سياسات التحالف، والذي تواجهه من خلاله النزعة البنوية لعمليات المعرفة القائمة تحديا كبيرا، بل ربما يكون

سببا في قلبها رأسا على عقب. حيث إن الجوانب المادية للمسكن - تكلفته، متانته، قانونيته، تصميمه... إلخ - تمثل أهمية وهما كبيرين في حياة العشوائيات، فليس مستغربا أن تكون مكانا تتجلى فيه آثار عميقة لابتكارات وإبداعات قاعدية. مثلما هو الأمر بالنسبة لشئون أخرى كثيرة، تفترض الفلسفة العامة لمؤسسات ومصالح الدولة والمانحين، وحتى المنظمات غير الحكومية المعنية بالأحياء العشوائية، تفترض أن تصميم وتشيد وتمويل المساكن يتطلب مشاركة الخبراء والمهنيين المتخصصين من مهندسين ومعماريين ومقاولين ومسّاحين. "التحالف" يتحدى هذا الافتراض ويسعى دائما لأن يمتلك، بأسلوب تراكمي، كل المعرفة المطلوبة لبناء مساكن جديدة لأعضائه، الأمر الذي يتطلب بعض المفاوضات غير العادية في "مومباي"، يشارك فيها المطورون والمقاولون، وتتضمن إنشاء تعاونيات قانونية من الفقراء، وتغييرات في قوانين الإسكان، وأنماط جديدة من أساليب وقوانين التمويل بين البنوك والمانحين والفقراء أنفسهم، ومفاوضات مباشرة تتناول مواد البناء والتكلفة والجداول الزمنية للإنشاءات. وفي "مومباي" دخل التحالف بالفعل مجال تطوير المساكن ويمكن أن نرى ثمار هذه الخطوة الجريئة في ثلاثة مواقع رئيسية في "مانكورد - Mankhurd" و"دارافي - Dharavi" و"جاتكوبار - Ghatkopar". من بين هذه النماذج، "تعاونية راجيف - إنديرا للإسكان في دارافي: Rajiv-Indira Housing Cooperative in Dharavi"، التي نفذت مشروعاً ضخماً، يقف دليلاً مادياً على قدرة الاتحاد على وضع الأسر التي تستغل هذه المساكن في القلب من عملية، تنطوي على عناصر عدة مثل القروض والتصميمات والموازنة والإنشاءات والجوانب القانونية. من الصعب المبالغة في مدى صعوبة وتعقد مثل هذه المفاوضات التي تمثل تحدياً حتى بالنسبة للأثرياء من المطورين، وذلك بسبب متاهة القوانين والإدارات والمصالح السياسية (بما فيها مصالح عالم الجريمة السري) التي تجدد أي مؤسسة إسكانية في "مومباي" نفسها فيها.

معارض السكن جانب مهم من هذه العملية التي يتم فيها عكس اتجاه تدفقات الخبرة المتخصصة. فكرة إقامة معارض السكن بواسطة الفقراء ومن أجلهم في "مومباي" تعود إلى سنة ١٩٨٦، ومنذ ذلك الحين يتم تكرارها في غيرها من المدن الهندية، وأماكن أخرى كثيرة من العالم. هذه المعارض التي ينظمها التحالف وجماعات أخرى من ذوى التوجهات المشابهة، نموذج "للسطو الخلاق" على صيغة أرستقراطية - تم تطويرها تاريخيا لعرض السلع الاستهلاكية والمنتجات الصناعية الراقية - لصالح الفقراء.

هذه المعارض، لا تمكن الفقراء وبخاصة النساء الفقيرات من مناقشة تصميمات المساكن المناسبة لهم والتحاور بشأنها فحسب، بل إنها بالإضافة إلى ذلك، تمكنهم من مناقشة المهنيين والخبراء المختلفين بخصوص مواد البناء وتكلفة الإنشاءات والخدمات المختلفة. من خلال هذه العملية، تبلورت أفكار سكان العشوائيات أنفسهم عن المعيشة المناسبة والمساحة الكافية والتكلفة الواقعية، وبدءوا يفهمون أن إنشاء المساكن عن طريق المحترفين والمتخصصين ليس سوى امتداد منطقي لمجال خبرتهم الخاصة - وهى تحديدًا إنشاء مساكن ملائمة بأرخص المواد وفي ظروف غير آمنة بالمرّة. أصبح الفقراء قادرين على أن يروا أنهم كانوا دائما معماريين ومهندسين، وأن باستطاعتهم مواصلة هذا الدور في بناء مساكن أكثر أمانا؛ وفي هذا السياق ظهرت ومازالت تظهر إبداعات وابتكارات كثيرة في التصميمات وغيرها من الجوانب الفنية. هذه المعارض من ناحية أخرى ربما تكون أكثر أهمية، هى مناسبات سياسية تجمع بين أسر فقيرة ونشطاء من مدن مختلفة في جو اجتماعي يتشاركون ويتبادلون فيه الأفكار، كما تتم فيه دعوة مسئولين رسميين من الدولة لقص أشرطة الاحتفاليات وإلقاء كلمات، يدعون فيها وصلا بهذه الممارسات القاعدية، وهكذا يزدون من رصيدهم في نظر البعض لأنهم يرفعون الكلفة بينهم وبين "الشعب"، وفي الوقت

نفسه يمنحون الأسر الفقيرة في المنطقة قدرا من الشرعية في نظر جيرانهم ونظر السلطات المحلية وأمام أنفسهم.

ومثل غيرها من الممارسات الرئيسية للتحالف، فإن معارض السكن ممارسات مهمة وشديدة الذكاء في سياق هدم الثقافات الطبقية في الهند. بالكشف عن كفاءتها بأسلوب علني، وبالتوجه بخطابها إلى جمهور من نظرائهم وممثلي الدولة، والمنظمات غير الحكومية وأحيانا جهات التمويل الأجنبية، تدخل الأسر الفقيرة المشاركة إلى فضاء المخالطة الاجتماعية والاعتراف الرسمي والشرعية، ويتم ذلك كله من خلال قدراتهم الخلاقة التي تعتبر أهم ما تكشف عنه هذه المعارض. هكذا يتولد رأس المال الفنى ورأس المال الثقافي على نحو تعاوني من هذه المناسبات، بما يدعم المزيد من الممارسات الجسورة لانتزاع مساحات من الفضاء والمجال العام كانوا محرومين منها أو مبعدين عنها؛ وهنا تعمل سياسة ظهور وتجل تقلب الظروف التي يكون فيها فقراء المدن غير مرئيين وكأن لا وجود لهم.

تسرى في كل هذه الأنشطة نزعة تجاوز وانتهاك وبذاعة أحيانا، يتم التعبير عنها بلغة الجسد وأساليب الكلام والخطاب العام، حيث يدخل الرجال والنساء من أعضاء "التحالف" في مزاح مستمر مع بعضهم البعض وحتى مع الدوائر الرسمية (وإن مع بعض الحرص من ناحية المضمون)، ولعل أبرز تجليات هذه الروح الكرنفالية ما نجده في احتفالات دورات المياه (سانداس ميلا - *Sandas mela*) - *toilet festivals* - التي ينظمها "التحالف"، والتي تمثل ما يمكن أن نصفه بـ "سياسة الغائط - *the politics of shit*!!"

لعل "إدارة المخلفات والنفايات البشرية"، كما يطلق عليها بتعبير مخفف وأقل وطأة، هي القضية الرئيسية التي تصل فيها كل مشكلة من مشكلات فقراء المدن إلى نقطة طرد واحدة، إن جاز التعبير. في ظل الحالة المزرية والمستوى المتدنى للسكن، التي



يكابدها سكان العشوائيات في المدن، والتي ربما لا يكون فيها أى درجة من الخصوصية، في ظل هذه الحالة، يكون التغوط على مرأى من الآخرين قمة الذل والمهانة بالنسبة للراشدين أو الكبار. الأطفال لا يبالون، حتى سن معينة، إلا أنه لا أحد من الراشدين، رجلا كان أو امرأة يود أن يقضى حاجته علنا وفي وضوح النهار. في المناطق الريفية في الهند تذهب النساء إلى الحقول في الظلام، الرجال قد يذهبون بعد ذلك وربما مع بعض الاحتياطات التى تجعلهم مستورين عن الأعين (باستثناء مسافرى القطارات الذين اعتادوا رؤية الأجساد المقرفصة في الحقول، وأوضاعهم متبادلة)؛ ولكن الواقع أن التغوط في المناطق الريفية يتم في إطار مختلف تماما من ناحية المكان والعلانية والعادات، عنه في المدن حيث المشكلة أكثر خطرا.

التغوط حيث لا يوجد نظام جيد للصرف الصحى والتهوية وخطوط للمياه - مثلما هو الحال في المناطق العشوائية - ليست مذلة ومهانة فحسب، بل إنه يهين الظروف لانتشار الأمراض التى تنتقل عن طريق المياه الملوثة، وعليه فهو خطر يهدد الحياة. إحدى النكات اللاذعة بين فقراء المدينة في "مومباى" تقول إنهم الوحيدون في المدينة الذين لا يمكنهم تحمل الإصابة بالإسهال! الطواير أمام دورات المياه العامة القليلة طويلة جدا دائما، لدرجة أنه قد يكون على الشخص أن ينتظر لمدة تزيد عن الساعة حتى يحين دوره، أما الخدمات الطبية فمن الصعب أن تجدها. قضاء الحاجة وتدبير لوازم ذلك قضية رئيسية في حياة العشوائيات باختصار؛ كما أن العيش في بيئة من الروائح الكريهة والقاذورات والمجارى التى لا يوجد فيها عزل محكم بين مياه الطهى ومياه الغسل والمياه الحاملة للغائط يضيف المزيد من الأخطار المادية على الصحة، بالإضافة إلى الأخطار الرمزية التى يجلبها قضاء الحاجة في العلن.

"احتفاليات دورات المياه"، التى ينظمها التحالف في كثير من المدن في الهند محاولة ذكية لاستعادة هذا الفعل المهين والمذل وتحويله إلى صورة تنتظم الابتكار الفنى

والاحتفال الجماعى والحيلة الكرنفالية، مع مسئولين من الدولة والبنك الدولى وموظفين من الطبقة المتوسطة بشكل عام. فى "احتفاليات دورات المياه" لا يتم عرض أو تدشين نماذج من "المراحيض"، وإنما دورات مياه عامة، تعمل مصممة بواسطة ومن أجل الفقراء، تتضمن نظما للاستخدام الجماعى والصيانة، مع توفر الشروط المثلئ للأمان والنظافة. فى الوقت الحاضر مازالت هذه الوسائل محدودة النطاق ولم يتم بناء أعداد كبيرة منها تفى باحتياجات التجمعات والأحياء الفقيرة المكتظة بالسكان، إلا أنها تمثل على أى حال مظهرا آخر من مظاهر الابتكار والكفاءة التى يتم من خلالها قلب "سياسة" التغوط (إن جاز لنا خلط المجازات) رأسا على عقب، وتحويل المذلة والتضحية بالبشر إلى ممارسة للابتكار الفنى واحترامهم لأنفسهم.

هذا شئء لا يمكن أن نقول سوى إنه ليس أقل من سياسة تقدير واعتراف من أسفل<sup>(10)</sup>، فعندما يكون على مسئول البنك الدولى أن يختبر مزايا دورة مياه عامة ويناقش فوائد هذا الأسلوب من اتخاذ التدابير اللازمة لمواجهة مشكلة التغوط مع أصحابها، تنقل حالة الفقر من مساحة العوز والمذلة إلى مساحة الذات. تمثل مسألة أو سياسة التغوط - كما بين "غاندى" من خلال جهوده لتحرير الطوائف الدنيا ممن كان يطلق عليهم "الهاريجان - *Harijans*" من عبء جر عربات غائط الطائفة العليا - نقطة تقاطع تلتقى عندها شئون الجسد الإنسانى والكرامة الإنسانية والتكنولوجيا، وهى رابطة مركبة يعيد الفقراء تحديدها الآن بمساعدة حركات مثل "التحالف". فى الهند، حيث يمكن اعتبار المسافة بين المرء ومخلفات جسده بمثابة مؤشر افتراضى على التمييز الطبقي، يكشف الفقراء الذين عاشوا طويلا "فى مخلفاتهم وغائطهم"، بالمعنى الحرفى، يكشفون الآن الوسائل الكفيلة بصنع مسافة بينهم وبينها. معارض دورات المياه كشف وبيان عن هذا الأسلوب فى تناول مسألة الغائط، وهى بذاتها ملمح ماذى بارز للديمقراطية العميقة.

في يونيو ٢٠٠١، وفي اجتماع كبير عقد في الأمم المتحدة احتفالاً بمرور خمس سنوات على مؤتمر المستوطنات الإنسانية الذي عقد في إسطنبول ١٩٩٦، قام التحالف وشركاؤه الدوليون ببناء نموذج لمنزل ونموذج لدورة مياه للأطفال في بهو المبنى الرئيسى للمنظمة الدولية. النموذجان اللذان أقيما بعد جدال داخلي طويل بين "SDI" (الاتحاد الدولي لسكان التجمعات الفقيرة والعشوائيات - *Shack/Slum Dwellers International*) ومقاومة رسمية من الأمم المتحدة، قام السكرتير العام "كوفي أنان - *Kofi Annan*" بزيارتها في جو احتفالي، ترك انطبعا لا يمحي لدى مسئول المنظمة الدولية والمنظمات غير الحكومية الأخرى من الحاضرين. كان يحيط بالسكرتير العام جمع من النساء الفقيرات من الهند وجنوب أفريقيا يغنين ويرقصن وهو يتفقد نموذجي المنزل ودورة المياه المقامين في قلب إمبراطوريته البيروقراطية. كانت لحظة سحرية فائقة، محملة بالإمكانات بالنسبة للتحالف وللسكرتير العام وهما مهمومين معا بسياسة الفقر العالمي. هذه المسألة سوف يتم تناولها على نحو أكثر تفصيلا في الفصلين التاسع والعاشر. معارض السكن ودورات المياه، أيضا، يمكن أن تقام وأن تنقل وأن يعاد فكها وتركيبها في أي مكان، وبذلك ترسل رسالة مفادها أن كل الفضاءات، علا شأنها أو تواضع، يمكن أن تكون مجالا لإبداع الفقراء وتصوراتهم.

هذه الممارسات المنظمة يدعم بعضها البعض، فعمليات المسح الذاتي تشكل الأساس للمطالبة بمساكن جديدة وتبرر إقامة معارض للنماذج المتصورة، فالنماذج التي لا يظهر فيها اهتمام حقيقي بدورات المياه لا معنى لها. كل من هذه الوسائل يفيد من معرفة الفقراء التي ترفد خبرة المحترفين، وتكفر عن الامتهان والإذلال من خلال سياسة الاعتراف والتقدير، وتمكن من تعميق الديمقراطية بين الفقراء أنفسهم، كما أنها بمثابة دراما عامة يتم فيها إحياء وتجسيد أخلاقيات التعاون والإنقاذ وسن سوابق

يهتدى بها. على هذا النحو تشكل الكلمات والأفعال كل منها الآخر بما يسمح بدرجة من المساواة في مجال المعرفة ويحول مشاهد العار إلى دراما احتواء، ويساعد الفقراء على شق طريقهم في المجال العام والمواطنة المرئية دون اللجوء إلى المواجهة المفتوحة والعنف العام.

## الأفق الدولي

تمر شبكات واتحادات المنظمات غير الحكومية القاعدية العابرة للحدود القومية، التي تتبنى وتناصر قضايا معينة، تمر بعملية مستمرة لتدويل نفسها، وذلك بخلق شبكات للعلامة من أسفل. مثل هذه الشبكات قامت مؤخرا بالتعبئة والحشد في "سياتل" و"براغ" و"جوتبورج" و"واشنطن دي سي"، ولكنها كانت مشهودة لفترة ما في صراعات عالمية حول قضايا النوع، والبيئة، وحقوق الإنسان، وعمالة الأطفال، وحقوق الثقافات الأصلية؛ ومؤخرا هناك جهد كبير، مجددا، للتشبيك والربط بين النشطاء القاعديين في مجالات مختلفة مثل العنف ضد المرأة، وحقوق اللاجئين والمهاجرين، واستغلال المؤسسات متعدد الجنسية للعمالة الرخيصة، ومطالبات الشعوب الأصلية بحقوقها في الملكية الفكرية، وإنتاج واستهلاك وسائط الاتصال الجماهيري، والتوسط بين المقاتلين في الصراعات الأهلية، وغيرها من القضايا. السؤال الأساسي بالنسبة للكثير من هذه الحركات هو: كيف يمكن أن تكون منظمة عابرة للحدود القومية دون التضحية بمشروعاتها المحلية؟ عند الانتهاء من بناء شبكات عابرة للحدود القومية، ما أهم مقدراتها ونقاط قوتها وما هي أهم العراقيل والمعوقات في طريقها؟ ثم على مستوى سياسى أعمق، هل يمكن احتواء حركة رأس المال وتكنولوجيا المعلومات الجديدة، وجعلها مسؤولة وقابلة للتفسير أمام أفكار وأهداف المشروعات الديمقراطية المحلية؟ بعبارة أخرى، هل يمكن أن يكون هناك

شكل جديد من الحكم أو الإدارة العالمية الرشيدة يوازن بين سرعة رأس المال، وقوة الدول، والطبيعة المحلية المتأصلة للديمقراطيات الموجودة بالفعل؟

هذه الأسئلة تتجاوز نطاق هذا الفصل، وعليه فسوف نترك التحليل التفصيلي للجهود المبذولة لعولة هذه الشبكة النشطة من أسفل وغيرها من الشبكات الأخرى المشابهة، لفرصة أخرى، بيد أنه سيكون من المناسب تقديم لمحة سريعة عن هذا السياق العالمى. "التحالف"، على مدى أكثر من عقد، جزء مهم من شبكة عابرة للحدود القومية، معنية بـ "التعليم الأفقى" والمشاركة والتبادل. هذه الشبكة بصيغتها الرسمية (كمنظمة أو اتحاد دولى لسكان التجمعات الفقيرة والعشوائيات - SDI) التى اتخذتها فى ١٩٩٦، تضم اتحادات - federations فى أربع عشرة دولة منتشرة فى أربع قارات، أما العملية التى أسفرت عن هذا الشكل الرسمى فتعود إلى منتصف الثمانينيات؛ ويبدو أن الروابط بين اتحادات الفقراء فى جنوب أفريقيا والهند وتايلاند، كانت هى العامل الأكثر أهمية فى بناء هذه التبادلات القاعدية تدريجيا، وإلى حد كبير مازال الأمر كذلك إلى الآن. من أهم هذه التبادلات، الزيارات التى تقوم بها مجموعات من سكان التجمعات الفقيرة أو العشوائيات لمستوطنات وأماكن إقامة بعضهم، وتقديم وتبادل المشورة والرأى، والمشاركة فى التجارب الحياتية وتبادل الأساليب والخطط. هذا الأسلوب فى التبادل يعتمد على نموذج للرؤية والاستماع أكثر مما هو للتعليم والتعلم، على تشارك المعلومات والتجارب أكثر مما هو على محاولة فرض ممارسات قياسية، بكلمات رئيسية هى: العرض، الاستكشاف، الخيارات؛ وكثيرا ما تتضمن هذه الزيارات التى تقوم بها مجموعات صغيرة لمدينة أخرى، سواء فى نفس المنطقة أو خارجها، كثيرا ما تتضمن انهماكا مباشرا فى المشروعات الجارية لدى الجماعة المضيفة؛ ويتنوع ذلك بين مشروعات جمع القمامة فى الفيلبين وحفر المجارى فى باكستان، إلى الأنشطة الادخارية التى تقوم بها النساء فى جنوب أفريقيا ومعارض السكن فى الهند.

الآن، تعمل هذه التبادلات الأفقية على أربعة مستويات، فهي أولاً: توفر نظيراً دواراً لبناء الديمقراطيات العميقة محلياً. بزيارة واستضافة نشطاء معنيين بمشكلات مماثلة، تكتسب المجتمعات والجماعات منظوراً مقارناً، كما توفر درجة من الشرعة للجهود الخارجية. هكذا، يجد زعماء الحركات النشطة، الذين يناضلون من أجل الحصول على الاعتراف وعلى مكان في مجتمعاتهم المحلية، يجدون أنفسهم قادرين على لفت الانتباه الرسمي والإعلامي في دول ومدن أخرى إلى نضالهم المحلي. وجودهم كزائرين يعتبر مصادقة على رسالتهم، كما أن قيامهم بمثل تلك الزيارات كأعضاء في منظمة أو فيدرالية لها صفة الدولية، يعمق هذه الصورة، وما يحدث في الواقع هو أن السياسيين المحليين لا يستشعرون خطورة من قبل الزائرين أكثر مما هم من قبل نشطائهم، وأحياناً يكونون أكثر انفتاحاً للأفكار الجديدة لأنها آتية من الخارج.

ثانياً: الزيارات الأفقية التي تنظمها الاتحادات الفيدرالية أصبحت تحمل، على نحو متزايد، موافقات منظمات وجهات تمويل عالمية مثل البنك الدولي، ووزارات تنمية، ومؤسسات خيرية من هولندا وإنجلترا والولايات المتحدة وألمانيا، كما تضم فاعلين سياسيين ومبرعين للأعمال الإنسانية. هذه الزيارات التي يفكر فيها وينظمها الفقراء في مجتمعاتهم وفضاءاتهم العامة تصبح بمثابة إشارات للسياسيين المحليين بأن الفقراء أنفسهم لهم صلات وارتباطات كوزموبوليتانية، وهو عامل يدعم موقفهم ويضعف من مكانتهم في المفاوضات السياسية المحلية.

ثالثاً: الفرص التي تهيئها هذه التبادلات للقاءات مباشرة ووجهاً لوجه بين القيادات الرئيسية في "مومباي" و"كيپ تاون" و"بانكوك" على سبيل المثال، تمكنهم من التقدم على نحو أكثر سرعة على طريق وضع خطط استراتيجية بعيدة المدى، للتمويل وبناء القدرة وما يطلقون عليه زيادة رقعة انتشار نشاطهم، وهو ما يعتبر الآن الهدف الرئيسي بالنسبة لهم. أي إنهم بعد أن يكونوا قد أقتنوا تنفيذ أشياء معينة على

نطاق ضيق، تملؤهم الحماسة لتوسيع نشاطهم، بالبحث عن أساليب جماعية للتصدي للمشكلات المشتركة بين سكان العشوائيات في مدن مختلفة؛ وفي تحرك مواز، يستكشفون كذلك أساليب جديدة للتعجيل أو زيادة معدل السرعة، ما يعنى اختصار الوقت اللازم لوضع الاستراتيجيات موضع التنفيذ في مختلف المواقع على مستوى الدولة والمدينة.

على أن هناك من الدلائل ما يشير إلى أن التعجيل والإسراع عن طريق التعلم الأفقى، أسهل نوعا ما من زيادة رقعة الانتشار، ودعما لهذا الهدف الأخير، تعمل قيادات الـ "SDI" المركزية جاهدة لبناء آلية تمويل عابرة للحدود القومية، يمكن أن تقلل من درجة اعتماد الاتحادات الفيدرالية على المصادر التعددية والخاصة القائمة، وربما بوضع عملية التمويل طويل المدى في يد الـ "SDI" وذلك لكى تحرر أعضائه أكثر، من أجنداث مخططة المشروعات والمناحين والدول، وغيرهم من الفاعلين الآخرين الذين قد لا تتطابق أهدافهم مع أهداف فقراء المدن مطلقا. عناصر مثل هذه الآلية بين أعضاء الـ "SDI" في جنوب أفريقيا وتايلاند، إلا أن الهيكل لم يتم بعد على مستوى عالمى كامل، الأمر الذى يتطلب من قياداته الحالية أن تواصل جهودها بالمزيد من التعاون السياسى والاستعداد للتفاوض ووضوح الرؤية فيما بينهم وفي حوارهم مع جهات التمويل الرئيسية في معركتهم ضد الفقر في مدن العالم. إن هدف إنشاء صندوق عالمى للتمويل تديره شبكة من النشاط لمكافحة الفقر، هو الامتداد المنطقى لسياسة الصبر المصحوبة بسياسة للرؤية والتمكين الذاتى، وهى سياسة متخذة بشكل مباشر ضد سياسات الإحسان والتدريب والتصورات التى طالما اعتبرت حلولا قياسية؛ وحيث إنها كذلك، فهى تمثل رهانا هائلا على قدرات الفقراء على خلق آليات كبيرة وسريعة ويمكن الاعتماد عليها لتغيير الظروف المؤثرة عليهم عالميا. إن اقتراح آلية تمويل مشتركة تفتح المجال العام أمام رؤية جديدة لمعادلة الموارد المادية والمعرفة

بعملية واحدة. التنظيم الذاتى لهذه الشبكة يسير على قدم وساق وهو يمثل تجربة مستمرة في العولمة من أسفل وفي الديمقراطية العميقة. .

رابعا وهو الأهم، أن المستوى الذى تعمل به الحركة بين الوحدات المحلية والقومية داخل الـ "SDI" هو مستوى تداول الحوار النقدى الداخلى. عندما يلتقى أعضاء الـ "SDI" في مواقع بعضهم البعض (إلى جانب لقاءاتهم في مناسبات أخرى كما حدث في لندن أو نيويورك أو هاجو)، تكون أمامهم الفرصة لطرح أسئلة مهمة حول الاحتواء والصلاحيات والتراتبية والجسارة أو السداجة السياسية، في المنظمات المضيفة، المحلية والإقليمية، وذلك لأن أدوارهم باعتبارهم غرباء لا ينتمون إلى المكان تمكنهم من طرح أسئلة صريحة أو تساؤلات قد تبدو غير مقبولة لو أنها طرحت من جانب دوائر أقرب.

من المستحكم في الأمور المالية؟ لماذا لا يوجد عدد أكبر من النساء في الاجتماعات؟ لماذا تتوددون للمستولين في المدينة رغم أنهم يضطهدونكم؟ كيف تتصرفون في حال الاختلاسات في السلف الصغيرة؟ من يقوم، فعلا، بالعمل؟ من أكثر المستفيدين من السفر إلى الخارج؟ لماذا نقيم في فندق وأنتم في فندق آخر من مستوى مختلف؟ لماذا بعض الفقراء في مدينتكم معكم وآخرون ضدكم؟ لماذا بدأت جماعات الادخار لديكم في الانهيار؟ هل أنتم راضون عن هذا الرئيس أو ذاك؟ هل هناك من هو أصغر من المنصب الذى يشغله؟ هل بدأنا ندخل في شراكات نخذلنا على المدى الطويل؟ عندما نوافق على أجنحة دولية، فمن هو الشريك الوطنى الذى يضعها بالفعل؟ إلى أى مدى يمكن أن نثق في مؤسسات بعضنا البعض فيما يتعلق بالشركاء والاستراتيجيات والأولويات؟

ما سبق، أمثلة من الأسئلة الشكسة التى يمكن أن يطرحها زائرون مخلصون ولكنهم متشككون، وعادة تتم الإجابة عنها بكل صراحة من قبل المضيفين المحليين،



وفي حال ما إذا جاءت الإجابات ضعيفة أو غير مقنعة، تظل الأسئلة تتردد في الدوائر المحلية لفترة طويلة بعد أن يكون الزائرون قد عادوا إلى ديارهم الأصلية. هذه الانتقادات المتبادلة أساس مفيد وجزء مهم من العولمة من أسفل، كما أن الزيارات - والاتصالات التي تتم عبر البريد الإلكتروني - تمثل بعدا آخر إذ من خلالها تتم تسوية الاختلافات الناجمة عن الانتقادات الحادة. الشبكة العالمية بين المجتمعات الفقيرة تكشف عن أنها، من بين أشياء أخرى - مصدر مستمر للتساؤلات بشأن النظرية والتطبيق والشكوك والتواقفات المؤقتة؛ ولكن مجيئها من على البعد يجعلها تبدو أقل حدة عن مثيلتها الصادرة عن خصوم محليين، وفي الوقت نفسه فإن مجيئها من جماعات فقيرة مثلها يجعل من الاهتمام بها ضرورة أخلاقية لا يمكن تجاهلها.

هذا الاعتبار الأخير، هو الذي يسمح لنا بالعودة إلى العلاقات بين المخاطرة والإبداع والعمق في التجارب الديمقراطية للتحالف وشبكته العالمية أو الـ "SDI". "التحالف" أو الشبكة العابرة للحدود القومية الذي هو جزء منها، ينتمى إلى مجموعة من الفاعلين غير الحكوميين قرروا أن يختاروا أشكالا مختلفة من الشراكة مع فاعلين آخرين أكثر قوة ونفوذا - بما في ذلك الدولة ومستوياتها وتمجيداتها المختلفة - لكى تحقق أهدافها: الحصول على مساكن آمنة وبنية أساسية مدينية للفقراء، في مومباي، وفي مناطق أخرى من الهند وغيرها. باختيار سياسة الشراكة، فإن مثل هذه الحركات تتعهد عدة مخاطر، وعن وعى كامل. إحدى هذه المخاطر هو احتمال ألا يكون لدى شركائهم نفس أو بعض الأهداف الأخلاقية. الخطر الثانى هو عدم استخدام تعبئة وحشد بعض الجماعات الفقيرة في المدن (وهو ما لا يتحقق بسهولة) كرأس مال سياسى في ترتيبات الشراكة، في مقابل المواجهة والعنف.

على أن هناك مقامرة أخرى متضمنة في هذه الاستراتيجية، وهى احتمال أن يقتنع عالم الهيئات العالمية متعددة الأطراف والمناحين من دول الشمال والحكومات

الغربية، بأن الفقراء هم أفضل من يقود زمام الحلول المشتركة لمشكلات الفقر. المعرض للخطر هنا هو كل الطاقة المستثمرة في تأسيس سوابق للشراكة على كل المستويات بدءاً من الحى الصغير فى المدينة وانتهاء بالعالم. المردود المأمول هنا هو أن الفقراء أنفسهم بمجرد تعبئتهم وتمكينهم من خلال مثل تلك الشراكة، سيكونون أكثر قدرة من الجهات الأخرى المرشحة عادة لذلك - السوق أو الدولة أو عالم تمويل التنمية - على التوسع والتعجيل باختفائهم كفتة عالمية؛ وفى آخر الأمر فإن ذلك رهان سياسى على العلاقة بين نشر وتداول المعرفة والموازنة المادية، وعن أفضل السبل للإسراع بها.

يخلق هذا الرهان، فإن جماعات النشاط مثل "التحالف" فى "مومباى" ونظرائه العالميين، يحاولون جاهدين كذلك إعادة تعريف أسلوب الحكم والإدارة الحكومية، فهم يتدخلون مع شركائهم على أساس غرض معين مستغلين - على نحو خاص - تشتت الدولة بطبيعتها كجهاز من كيانات محلية وإقليمية وقومية، بهدف الدفع بأهدافهم بعيدة المدى وتكوين شراكات متعددة الجوانب؛ يضاف إلى ذلك أن فى دولة مثل الهند، حيث تخفيض نسبة الفقر مبدأ توجيهى من مبادئ الدستور القومى وتراث الإصلاح الاجتماعى والخدمة العامة، من صلب القومية نفسها، يمكن أن يكون التحالف بمثابة الضمير، ولكن حتى آنذاك، فإنه يراهن على الجانبين - تفادياً للخسارة - من خلال ممارسات "البناء على" و"المشاركة" و"تعظيم" المعرفة - ممارسات استراتيجية تقوى من قبضته على الموارد العامة.

### خاتمة: الديمقراطية العميقة

إحدى مفارقات الديمقراطية الكثيرة هى أنها منظمة بحيث تعمل فى حدود الدولة - الأمة، من خلال أجهزة التشريع والقضاء والحكومات المنتخبة، لتحقيق

صورة أو أخرى من الصالح المشترك أو الإرادة العامة؛ إلا أن قيمها لا يكون لها معنى إلا عند تصورهما واستخدامهما بشكل شامل، أى عندما يمكن الوصول إليها عالمياً؛ وعليه فإن مؤسسات الديمقراطية وقيمها الأساسية تقوم على تناقض. هذا التناقض يطفو على السطح عندما تظهر مسامية الحدود القومية وقابليتها للنفاذ منها ويصبح احتكار الحكومات الوطنية لنظام الحكم العالمى محصنا على نحو متزايد.

الجهود المبذولة لتقنين أو إحياء المبادئ الديمقراطية اتخذت شكلين في الفترة التالية لعام ١٩٧٠، التى يتفق كثيرون على أنها تمثل بداية العولمة (أو المرحلة الحالية من العولمة لمن يرغبون في تسجيلها على مدى التاريخ الإنسانى كله). أحد الشكلين هو استغلال سرعة الاتصالات واكتساح الأسواق العالمية، لإجبار الحكومات الوطنية على إقرار المبادئ الديمقراطية العامة داخل تشريعاتها، والكثير من سياسات حقوق الإنسان يأخذ هذا الشكل. الشكل الثانى أكثر مرونة ودونكيشوتية، وهو ما أصفه هنا، وهو يمثل محاولة لإنشاء ما يمكن أن نطلق عليه "ديمقراطية بلا حدود"، على غرار التشابه التقريبي مع التضامن الطبقي العالمى كما كان يتصوره خيال دعاة الاشتراكية الدولية في أوجها. هذا الجهد هو ما أحاول التنظير له بلغة الديمقراطية العميقة.

"الديمقراطية العميقة"، وبحسب المدلول اللفظى للمصطلح، توحى بـ "جذور" و "مرتكزات" و "قرب" و "محلية"، وكلها تداعيات مهمة. معظم هذا الفصل جاء محملاً بقيم واستراتيجيات لها هذه الصفة، وهى عن آمنيات ديمقراطية تقليدية مثل الاحتواء والمشاركة والشفافية والمسئولية كما هى مصاغة في إطار تكوين نشط، إلا أنني أود أن أوحى بأن الامتداد الجانبي لمثل هذه الحركات - جهودها لبناء شبكات عالمية أو ائتلافات متينة مع نظرائها عبر الحدود القومية - هى كذلك جزء من "عمقها".

هذا البعد الجانبي أو الأفقى الذى ألمحت إليه من زاوية أنشطة الـ "SDI"، يسعى إلى تعاون وتبادل بين الجماعات والمجتمعات الفقيرة تقوم على "الاستعداد للتحالف". إلا أن ما يعطى هذه السياسة العابرة للحدود عمقها ليس مجرد منطقها فى نشر أفكار الادخار والإسكان والمواطنة والمشاركة "بلا حدود" وخارج متناول الدولة أو أنظمة السوق. العمق كذلك يمكن أن نجده فى حقيقة مهمة وهى أن نجاح انتشار هذا النموذج فى أى مكان، يخلق مجتمعات وجماعات فقيرة قادرة على الدخول فى شراكات مع كيانات أكثر قوة - مدينية وإقليمية وقومية ومتعددة الأطراف - تزعم أنها معنية بمسائل الفقر والمواطنة. بهذا المعنى الثانى فإن ما تنتجه هذه الحركات الأفقية هو مجموعة من الشركاء الأقوى والأعمق ارتباطاً بالمجتمع، لكيانات مؤسسية تتعهد بتحقيق ديمقراطية شاملة وتخفيض معدلات الفقر؛ وهذا بدوره يزيد من قدرة هذه المجتمعات على أداء أكثر قوة كأدوات للديمقراطية العميقة فى الإطار المحلى. تزداد دورات التفاعل قوة وثراء - الرأسى منها (محلى/ قومى) والأفقى (عابر للحدود/ عالمى) - من خلال عملية النقد التى يمارسها أعضاء أى جماعة فى التحالف، فى سياق التبادل والتعلم عن الديمقراطية الداخلية لدى كل منهم. وهكذا، فإن النقد والحوار الداخلى، والتبادل الأفقى والتعلم، والتعاون الرأسى والتشارك مع شخصيات ومنظمات قوية، كل ذلك يشكل سلسلة من العمليات المتبادلة، وهكذا يصبح العمق والتمدد الجانبي ودوائر متصلة تنساب على امتدادها استراتيجيات دعم الفقراء.

هذا الشكل من الديمقراطية العميقة، المرتكز الرأسى لديمقراطية بلا حدود، لا يمكن أن نفترض أنه سيكون تلقائياً أو سهلاً أو بمنأى عن الانتكاسات، ومثل كل الممارسات الديمقراطية الجادة، لا يتم إنتاجه على نحو آلى، إذ إن له شروطاً خاصة لكى يكون ممكناً، وظروفاً ينمو فيها أو يضعف أو يفسد. دراسة هذه الشروط والظروف -

التي تتضمن مستلزمات مثل القيادة والروح المعنوية والمرونة والتمكين المادي -  
تتطلب المزيد من دراسات الحالة لحركات ومنظمات بعينها؛ وبالنسبة للمهتمين بقضايا  
الفقر والمواطنة، يمكن أن نبدأ بالتذكير بأن أحد الشروط الأساسية لإمكانية  
الديمقراطية العميقة، هو القدرة على مواجهة الضرورة بالصبر.

## هوامش الفصل الثامن

- (1) A. Appadurai, *"Modernity at Large: Cultural Dimentions of Globalization,"* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- (2) M. Castells, *"The Rise of the Network Society,"* Cambridge, MA: Blackwell, 1996;  
A. Giddens, *"Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives,"* New York: Routledge, 2000;  
D. Held, *"Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance,"* Stanford: Standard University Press, 1995;  
J. Rosenau, *"Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World,"* Cambridge University Press, 1997.
- (3) S. Sassen, *"Spatialities of the Global: Elements for a Theorization,"* Public Culture, 2000, 12 (1), 215- 32.
- (4) A. Appadurai and J. Holston, *"Introduction: Cities and Citizenship,"* in J. Holston, ed., *Cities and Citizenship,"* Durham: Duke University Press, 1999.
- (5) J. Habermas, *"Legitimation Crisis,"* T. McCarthy, trans., Boston: Beacon, 1975.
- (6) M.E. Keck and K. Sikkink, *"Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics,"* Ithaka: Cornell University Press, 1998.
- (7) S. Pendse, *"Toilm Sweat and the City,"* in S. Patel and A. Thorner, eds., *"Bombay: Metaphor for Modern India,"* Bombay: Oxford University Press, 1995.
- (8) J. Bindé, *"Toward an Ethics of the Future,"* Public Culture, 2000, 12(1), 51- 72.
- (9) M. Foucault, *"Governmentality,"* in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, eds., *"The Foucault Effect: Studies in Governmentality,"* Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- (10) C. Taylor, *"Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay,"* Princeton University Press, 1992.

## الفصل التاسع

### القدرة على الطموح:

### الثقافة وشروط الاعتراف الاجتماعي

#### الحجة

يسعى هذا الفصل من الكتاب لتقديم طرح جديد لسؤال مهم هو: ما الذي يجعل الثقافة شأنا مهما؟ أو لنسأل بشكل آخر: ما أهمية الثقافة بالنسبة للتنمية وخفض معدلات الفقر؟ وأعتقد أن الصياغة الثانية للسؤال تحدده وتعمقه في الوقت نفسه. الإجابة، هي أن الأفكار الخاصة بالمستقبل، مثلها مثل الكثير من الأفكار المتعلقة بالماضي، مغروسة في الثقافة وأن الأخيرة هي التربة التي تحتضنها وترعريع فيها. هكذا، إذن، بتقوية القدرة على الطموح باعتبارها قدرة ثقافية، وبخاصة بين الفقراء، يمكن أن يجد منطق التنمية ذو التوجه المستقبل حليفا طبيعيا، كما يمكن أن يجد الفقراء مصادر الخبرات المطلوبة لمواجهة وتغيير ظروف فقرهم. هذه الحجة تأتي على العكس من توجه راسخ عن التعارض بين الثقافة والاقتصاد، بيد أنها تطرح أساسا جديدا يمكن أن يعتمد عليه صناع السياسة للإجابة عن سؤالين رئيسيين: لماذا تعتبر الثقافة قدرة (تستحق البناء والتقوية) وما الأساليب الملموسة لتقويتها؟

#### تجاوز التعريفات

لا نحتاج لتعريف جامع آخر للثقافة، بقدر ما نحن في حاجة إلى تعريف للسوق، ففي الحالتين أوردت المراجع والكتب الدراسية مختلف التغيرات التي تمت

على مدى القرن، واتخذت فيها الأنثروبولوجيا والاقتصاد شكلها المنهجي كمجالات أكاديمية؛ ولم يكن لدى هواة صياغة التعريفات الكثير ليقولوه في هذا السياق فحسب، بل كانت هناك بالإضافة إلى ذلك عمليات تصفية وتدقيق وتقدم أكاديمي حقيقية في المجالين (الأنثروبولوجيا والاقتصاد). تعريفات اليوم أكثر تواضعا وأكثر نفعا، وغيرها يمكن أن يبين لنا، على نحو أوضح، ما نعنيه حقا عندما نتكلم عن الأسواق، إلا أن تناولي هنا منصب على الجانب الثقافي من المعادلة.

التعريفات العامة للثقافة تغطي، على نحو ملائم، مساحات كبيرة تتنوع بين أفكار عامة عن عملية الإبداع الإنساني والقيم، وأمور تتعلق بالهوية الجمعية والتنظيم الاجتماعي، وأمور خاصة بالوحدة الثقافية والملكية والتراث والآثار والتعبير. الحقيقة البديهية وراء هذه الشبكة الواسعة هي أن ما تكسبه في المجال، تخسره على الأجناب. في هذا الفصل، لا أنكر المتضمنات الإنسانية الواسعة للشكل الثقافي والحرية والتعبير، ولكنني أركز على مجرد بعد واحد للثقافة - توجهها نحو المستقبل - وهو أمر لم يحدث أن تمت مناقشته بشكل واضح، رغم أن توضيحه يمكن أن يكون له متضمنات جذرية بالنسبة للفقر والتنمية.

بتناولنا للثقافة على هذا النحو، فإننا نسير عكس بعض المفاهيم المضادة الراسخة. على مدى أكثر من قرن، كان النظر إلى الثقافة يعتبرها شأنا "ماضويا"<sup>(\*)</sup> - حيث الكلمات المفاتيح هنا هي "العادات" و"التقاليد" و"الأعراف" و"الموروثات". من الناحية الأخرى، يتم النظر إلى التنمية بلغة المستقبل - حيث الكلمات المفاتيح هي "الخطط" و"الآمال" و"الغايات" و"الأهداف". هذا التعارض سمة لصيقة بتعريفاتنا، كما أنه معوق. على الجانب الأنثروبولوجي، يظل المستقبل عنصرا غريبا بالنسبة لمعظم النماذج الأنثروبولوجية في الثقافة بالرغم من التطورات الفنية المهمة في

---

(\*) يتمنى إلى الماضي - A Kind of pastness . (المترجم)



فهم الثقافة. بالغياب، ولأسباب مستقلة، أصبح الاقتصاد هو علم المستقبل، عند النظر إلى البشر باعتبارهم كائنات لها مستقبل، تصبح الكلمات المفاتيح مثل "الاحتياجات" و"الضروريات" و"التوقعات" و"الحسابات"، من صميم خطاب الاقتصاد. باختصار، العنصر الثقافي الفاعل عنصر "ماضوي"، من صنع الماضي، أما العنصر الاقتصادي الفاعل فهو عنصر "مستقبلي" ينتمى إلى المستقبل. هكذا من البداية، تكون الثقافة في تعارض مع التنمية، مثلما التراث في تعارض مع الجودة - *newness* - والعادة مع الحساب، وليس من الغريب إذن أن تعتبر تسع من كل عشر دراسات، عن التنمية، الثقافة مشكلة أو عبثاً ثقيلاً يعطل حركة التغيير الاقتصادي المخطط.

من المعتاد أن ينحو علماء الأنثروبولوجيا باللائمة على الاقتصاديين بهذا الخصوص وأن يهتموهم بعدم الرغبة في توسيع رؤاهم في تناولهم للشأن الاقتصادي ووضع الثقافة في الاعتبار، إلا أن عليهم أن يتناولوا مفهومهم المركزي على نحو أكثر عمقا وجدية، وهنا بالتحديد يبرز سؤال المستقبل.

الحقيقة أن معظم أساليب تناول واستشراف الثقافة لا يتجاهل المستقبل، ولكنه يتعرض له بشكل غير مباشر، عندما نتحدث عن المعايير والقواعد والمعتقدات والقيم باعتبارها مركزية بالنسبة للثقافات ومتصورة كخطط محددة ومركبة للحياة الاجتماعية؛ ولكن بعدم تطوير متضمنات معايير المستقبلية كقدرة ثقافية، فإن هذه التعريفات تجعل الفهم السائد للثقافة محصوراً في إطارها الماضوي. حتى المحاولات الحديثة المهمة، وبخاصة المرتبطة باسم "بيير بورديو - *Pierre Bourdieu*"<sup>(1)</sup>، لكي يقرن بين الممارسة والاستراتيجية والحساب ويعد جدلي قوى والفعل الثقافي، هذه المحاولات لقيت هجوماً حاداً لكونها بنيوية إلى حد كبير (أي إنها شكلية وجامدة) من ناحية، ومفرطة في نزعتها الاقتصادية من ناحية أخرى؛ كما أن ما يسمى بنظرية

"الممارسة" في الأنثروبولوجيا، لا يتناول مباشرة كيفية تشكل الآفاق الجمعية وكيف تشكل أساسا للطموحات الجمعية التي يمكن اعتبارها ثقافية.

لقد حدثت تطورات رئيسية قليلة في الجدل الأنثروبولوجي حول الثقافة، وهي أساس يعتمد عليه الاهتمام الرئيسي لهذا الفصل. التطور الأول هو نفاذ البصيرة الذي نجده في اللغويات البنيوية منذ "سوسير - Saussure"، الذي يرى أن التماسك الثقافي ليس موضوع عناصر مستقلة، كل منها قائم بذاته، وإنما هو موضوع تلك العلاقات بين العناصر، والفهم البصير المرتبط بذلك وهو أن تلك العلاقات نظامية وتوليدية. حتى علماء الأنثروبولوجيا المختلفين بقوة مع "ليفى شتراوس - Lévi-Strauss" وكل ما تفوح منه رائحة التشابه اللغوي في دراسة الثقافة، يسلمون بأن عناصر النظام الثقافي ليس لها معنى إلا في علاقتها ببعضها، وبأن هذه العلاقات النظامية، مشابهة بدرجة ما لتلك التي تجعل اللغات خاضعة لنظام ومنتجة على نحو خارق. التطور المهم الثانى في النظرية الثقافية هو فكرة أن اللاتوافق (بأى درجة) جزء لا يتجزأ من الثقافة، وأن وجود ثقافة مشتركة لم يعد ضمانا لتوافق كامل، أكثر مما هو منبر مشترك في العرف الديمقراطي.

قبل ذلك بوقت طويل في تاريخ هذا العلم، كانت تتم دراسة هذا التشارك غير الكامل باعتباره القضية الرئيسية في الدراسات الخاصة بالأطفال والمخالطة الاجتماعية (أنثروبولوجيا التنشئة الثقافية)، وكان ذلك يستند إلى الحقيقة المعروفة وهي أن الأطفال يصبحون حاملي ثقافة من خلال طرق معينة من التعليم والتهديب. هذه الرؤية النافذة تعمقت واتسعت من خلال العمل في مجالات النوع (من حيث الذكورة والأنوثة) والسياسة والمقاومة، على مدى العقود الثلاثة الأخيرة، وبخاصة من خلال أعمال لعلماء مثل "جون" و"جين كوماروف - John and Jean Comaroff" و"جيمس سكوت - James Scott" و"شيرى أورتنر - Sherry Ortner"،

وكثيرين غيرهم.<sup>(2)</sup> التطور المهم الثالث في الفهم الأنثروبولوجي للثقافة هو الاعتراف بأن حدود الأنظمة الثقافية سَرَبَة<sup>(\*)</sup> غير محكمة، وأن المرور والتناضح والنفاذ هي القاعدة وليست الاستثناء. الآن، هذا الضرب من التفكير هو الذى يرفد أعمال بعض كبار المنظرين للأبعاد الثقافية للعولمة<sup>(3)</sup>، الذين يبرزون الامتزاج والتباين والتنوع والتعددية كعلامح رئيسية للثقافة فى عصر العولمة. إن أعمالهم تذكرنا بأن أى ثقافة، سواء فى الماضى أو الحاضر، ليست جزيرة منعزلة بذاتها، سوى فى خيال المراقب. لقد كانت الثقافات دائما، ومازالت فى حالة تفاعل متبادل بدرجة ما.

كل من هذه التطورات فى مجال الأنثروبولوجيا مصحوب بالطبع بعدد كبير من الهوامش والتعليقات والمجادلات. والدعاوى التى لا تتوقف، (كما لا بد أن يكون عليه الحال فى أى مبحث أكاديمى جاد)؛ ومع ذلك لا يمكن أن يتجاهل أى فهم رصين معاصر تلك الأبعاد الرئيسية الثلاثة: العلاقة<sup>(\*\*)</sup> (بين المعايير والقواعد والقيم والمعتقدات... إلخ) اللاتوافق بدرجة ما فى إطار التوافق (خاصة فيما يتعلق بالمهمشين والفقراء، وعلاقات النوع وعلاقات القوى بشكل أكثر عمومية)، والحدود الضعيفة (المشهوده بشكل متواتر فى عمليات الهجرة والتجارة والحروب، وبخاصة حركة المرور الثقافية المعولمة).

هذا الفصل يبنى على تلك التطورات المهمة ويعود إليها، وهى تطورات وثيقة الصلة باستعادة المستقبل كقدرة ثقافية، وبهذه الاستعادة سنحتاج كذلك إلى استدعاء بعض هذه التطورات الأوسع داخل الأنثروبولوجيا، إلا أن اهتمامى الأكبر هنا منصب على متضمنات تلك الخطوات بالنسبة للجدل الدائر حول التنمية وخفض الفقر.

---

(\*) تسمح بتسرب الأشياء منها - (المترجم)

(\*\*) العلاقة - *relationality*، القابلية لإقامة وقبول الدخول فى علاقة متبادلة مع عناصر أخرى

- (المترجم)

## استحضار المستقبل

الجهد المبذول لاستحضار المستقبل وتبسيط الضوء عليه وإبراز مكانه في فهمنا للثقافة، ليس موضوعا على الأنثروبولوجيا أن تخترع فيه العجلة. أنصار هذا الجهد يمكن أن نجدهم في ميادين ومجالات علمية مختلفة، مثل النظرية السياسية وفلسفة الأخلاق، إلى اقتصاد الرفاه ومناقشات حقوق الإنسان؛ أما تفكيرى الخاص حول هذا المشروع فيعتمد على ثلاث منظومات مهمة من الأفكار من خارج الأنثروبولوجيا، وأخرى من داخلها، وفي حالة حوار مستمر معها. هذه الأفكار تثرى الجدل بخصوص القدرة على الطموح، في هذا الفصل وفصول الجزء الأخير من الكتاب، (والفصل الأخير بخاصة)، كما أنها إيجاء مهم بعنوان هذا الكتاب.

خارج مجال الأنثروبولوجيا، فإن السعى لتقوية فكرة الطموح باعتباره قدرة ثقافية، يمكن أن يعتمد على مفهوم "الاعتراف" لدى "تشارلز تيلور - Charles Taylor"، ذلك المفهوم الذى فتح الطريق وكان بمثابة إسهامه الرئيسى فى الجدل الدائر بخصوص الأسس الأخلاقية للتعددية الثقافية.<sup>(4)</sup> فى هذا العمل، كشف "تيلور" عن وجود ذلك الشئ الأثبى بـ "سياسة اعتراف"، كان هناك بمقتضاها التزام أخلاقى بسيط نوع من الاعتبار المعنوى لأولئك الأشخاص من ذوى الأفكار المختلفة تماما عن أفكارنا؛ وكانت تلك خطوة مهمة تعطى فكرة التسامح لبعض القوة السياسية، وتجعل من التفاهات الثقافية المتبادلة التزاما وليس خيارا، وتعترف بالقيمة المستقلة للكرامة فى التعاملات عبر الثقافية بصرف النظر عن قضايا إعادة التوزيع. التحدى اليوم، كما يلاحظ كثير من العلماء هو كيف يمكن أن نجتمع بين سياسة الكرامة وسياسة الفقر فى إطار واحد، القضية بعبارة أخرى، هى ما إذا كان بالإمكان بسط الاعتراف الثقافى للإسراع بإعادة التوزيع.<sup>(5)</sup> كما استلهم عمل "ألبرت هيرشمان - Albert Hirschman"<sup>(6)</sup>، (وهو مصدر نموذجى موثوق الآن) عن

العلاقات بين أشكال مختلفة من التماثل الجمعى والكفاية، الأمر الذى مكنتنا من رؤية قابلية أفكار "الولاء" و"الخروج" و"الصوت" للتطبيق، ونهى مصطلحات استخدمها "هيرشمان" لتغطية مجال واسع من الاستجابات المحتملة، التى على البشر أن يرفضوها فى الشركات التجارية والهيئات والدول. مستخدما مصطلحات "هيرشمان"، أستطيع أن أقول إننا ننزع إلى أن نرى الاندماجات الثقافية، بشكل كلى تقريبا، من زاوية الولاء (الارتباط الكامل) بينما لا نولى اهتماما كبيرا بالخروج والصوت. الصوت أمر بالغ الأهمية لعدة أسباب حيث إنه يتناول مسألة اللاتوافق. الصوت أساسى بالنسبة لأى تداخل مع الفقراء (ومن ثم مع الفقراء)، ولعله أكثر أهمية وضرورة من فكرة الخروج، حيث إن أحد أهم أوجه النقص الأساسية لديهم هو افتقارهم للمصادر التى تجعل لهم صوتا، أى أن يعبروا عن آرائهم ويحققوا نتائج تستهدف صالحهم فى الجدل السياسى الدائر حول الثروة والرفاه فى كل المجتمعات. هكذا يمكن أن يكون سؤالى المركزى، مستخدما مصطلحات "هيرشمان" على النحو التالى: كيف يتسنى لنا تقوية قدرة الفقراء على أن يكون لهم "صوت"، حيث إن "الخروج" ليس حلا مستحبا بالنسبة لفقراء العالم، و"الولاء" لم يعد أمرا واضحا بشكل عام.

نهجى هنا، متأثر كذلك بأفكار "أمارتيا سن - *Amartia Sen*" الذى ندين له جميعا ولحججه بخصوص موقع القيم فى التحليل الاقتصادى وسياسات الرفاه والخير العام. من خلال عمله الباكر عن القيم الاجتماعية والتنمية<sup>(7)</sup>، مرورا بعمله الأحدث عن الرفاه الاجتماعى<sup>(8)</sup>، وعن الحرية<sup>(9)</sup>، يكون "سن" قد قدم الكثير من الحجج المهمة والمتداخلة لوضع قضايا الحرية والكرامة والرضا المعنوى فى القلب من عالم الرفاه الاجتماعى والاقتصاد الخاص به. لهذا النهج متضمناته وتطبيقاته، أما هنا فهو مستخدم بهدف تسليط الضوء على أسلوب فهمنا للثقافة بحيث تجد فكرة "سن"

عن الرفاء دعما مصاحبا. في هذا الفصل، أتناول الطموح باعتباره ملمحا من ملامح القدرة الثقافية، كخطوة على طريق إقامة حوار أوسع مدى وأكثر عمقا بين "القدرة - *capacity*" (بمعنى الطاقة على الإنجاز) و"الاستطاعة - *capability*" (بمعنى الإمكانية والكفاءة اللازمة). عمل "سن" بشكل عام، دعوة مهمة لكى توسع الأنثروپولوجيا مفاهيمها عن كيفية تعهد البشر شأن مستقبلهم وانشغالهم به.

في إطار الأنثروپولوجيا، وبالإضافة إلى التطورات التى عرضت لها، أعتبر هذا الفصل حوارا مع اثنين من كبار المتخصصين هما "مارى دوجلاس - *Mary Douglas*" و"جيمز فرناندز - *James Fernandez*". فى عملها عن الكوزمولوجيا<sup>(10)</sup>، ثم عن السلع والموازنات، ثم فى مرحلة لاحقة عن المخاطرة والطبيعة<sup>(11)</sup>، راحت "دوجلاس" تجادل مرة تلو الأخرى لرؤية الناس العاديين يعملون من خلال خطط ثقافية لتوقع المخاطر وخفضها؛ وهذا خط فى التفكير يساعدنا فى تقصى المشكلات الأوسع للطموح بأسلوب منظم، مع الاهتمام الواجب بالعلاقات الداخلية بين الكوزمولوجيا والحساب بين الفقراء، مثل أولئك أعضاء الطبقات الإنجليزية العاملة الذين تناولتهم "دوجلاس" فى عملها الممتاز عن الاستهلاك<sup>(12)</sup>.

وأخيرا، كان لـ "جيمز فرناندز" اهتمام كبير طويل الأمد بمشكلة إنتاج التوافق الثقافى، حيث يذكرنا بأنه حتى فى الثقافات التى تبدو "تقليدية" بشكل واضح، مثل ثقافة الـ "فانج - *Fang*" فى جنوب أفريقيا، الذين كتب عنهم "فرناندز" بإسهاب، لا نستطيع أن نأخذ "التوافق" كأمر مسلم به؛ أما إسهامه الرئيسى الثانى، فهو إثباته أن الجماعات الحقيقية تنتج بالفعل أشكال التوافق على المبادئ الأولى التى تبدو لهم مقبولة كأمر مفروغ منه، وذلك من خلال العمليات المحددة لطقوس لغوية ومادية، ومن خلال "عروض" ومجازات منظمة مؤادة بأساليب معينة<sup>(13)</sup>. هذا

العمل يفتح المجال أمامى فى استقصائى للنشاطية - *activism* بين الفقراء فى الهند وغيرها، لكى أشير إلى أن بعض استخداماتنا لكلمات وأفعال نصفها بأنها ثقافية، قد تكون مواقع استراتيجية لإنتاج التوافق، وذلك أمر مهم بالنسبة لكل من هو مهتم بمساعدة الفقراء لكى يساعدوا أنفسهم، أو بـ "تمكين - *empower*" الفقراء (بحسب الرطانة السائدة). هكذا، نستطيع أن نسأل مع "فرناندز" عن كيفية مساعدة الفقراء لإنتاج تلك الأشكال من التوافق الثقافى التى يمكن أن تعزز وتعجل بتحقيق مصالحهم الجمعية البعيدة المدى، فيما يتعلق بالصحة والمساواة والكرامة الإنسانية.

والآن أنتقل لأسأل: لماذا يتطلب الأمر "شنطة عدة" مجددة كهذه، لإحداث تقدم حقيقى فى العلاقة بين الثقافة والفقر والتنمية... ما المشكلة بالتحديد؟

### القدرة على الطموح

ليس الفقر شيئاً واحداً. الفقر أشياء عدة... كلها سيئ. هو الحرمان المادى والعوز. هو افتقار الأمن والكرامة. هو التعرض والانكشاف أمام المخاطر والتكلفة الباهظة لأبسط وسائل الراحة. الفقر هو الظلم مجسداً. الفقر يوهن قدرة ضحاياه. الفقر هو حالة يعيشها كم كبير... كبير جداً من البشر فى العالم، حتى وإن كان العدد النسبى لمن يهربون من أسوأ صوره فى ازدياد كذلك. عدد فقراء العالم بعوزهم وبأسهم الآن، يبدو طاغياً بمعظم المقاييس.

الفقراء ليسوا مجرد بشر يعيشون حالة الفقر، هم جماعة اجتماعية محددة بمقاييس رسمية، ولكنهم أيضاً واعون بأنفسهم كجماعة فى اللغات الحقيقية لكثير من المجتمعات. ومثلما عرف البشر العاديون أن يفكروا بأنفسهم باعتبارهم "ناساً"، وربما باعتبارهم "الناس" فى معظم المجتمعات الإنسانية، فالفقراء على أثر الثورة

الديمقراطية في القرون الثلاثة الأخيرة، أصبحوا - على نحو متزايد - يرون أنفسهم باعتبارهم جماعة، في مجتمعاتهم الخاصة وعبر تلك المجتمعات كذلك. قد لا يكون هناك ما يمكن أن نطلق عليه، على نحو مفيد "ثقافة الفقر"، (علماء الأنثروبولوجيا توقفوا عن استخدام هذا التصور المفهومى، وهم محقون في ذلك)، ولكن لدى الفقراء فهما وإدراكا لأنفسهم وللعالم له أبعاد وتعبيرات ثقافية، إلا أن من الصعب تحديدها حيث إنها ليست متداخلة على نحو محكم مع الثقافات القومية أو الإقليمية المشتركة، كما أنها غالبا ما تكون عابرة للحدود المحلية والقومية. وربما تكون موضحة أيضا بصور مختلفة: رجال ونساء، الأكثر فقرا والفقراء، العاملون والعاطلون، الأصحاء والمعوقون، الأكثر وعيا والأقل وعيا من الناحية السياسية. إلا أنه ليس من الصعب بشكل قاطع تحديد خيوط وأفكار رئيسية في رؤى العالم بالنسبة للفقراء. هذه الخيوط والصفات الخصوصية مجسدة ومحلية في التعبير ولكنها عامة ومؤثرة. الدراسة التي صدرت في عدة أجزاء برعاية البنك الدولي بعنوان "أصوات الفقراء" بمثابة أرشيف لهذه الخيوط والأفكار الرئيسية<sup>(14)</sup>.

هذا الأرشيف وغيره من التعليقات والملاحظات عن المجتمعات الفقيرة في أنحاء مختلفة من العالم، تكشف الكثير من الأمور المهمة عن الثقافة والفقر. الأمر الأول هو أن لدى الفقراء علاقة شديدة الالتباس في طبيعتها بالنسبة للمعايير السائدة في المجتمعات التي يعيشون فيها؛ حتى عندما لا يكونون معادين أو مناوئين لتلك المعايير والمبادئ بشكل واضح، فإنهم يكشفون عن أشكال من التشكك والسخرية والتباعد عنها. هذا الأسلوب من التجاهل الذي يجعلهم قادرين على الاحتفاظ بقدر من الكرامة والاعتداد بالنفس في أسوأ ظروف الاضطهاد والظلم، هذا التجاهل هو أحد جوانب تورطهم في المعايير الثقافية السائدة. الجانب الآخر هو الإذعان لها، وهو ليس مجرد خضوع أو مطاوعة سطحية، وإنما ارتباط أخلاقي عميق نوعا ما بالمعايير



والمبادئ التى تكرس امتهانهم وإذلالهم على نحو مباشر؛ وهكذا نجد كثيرا من المنبوذين فى الهند يذعنون للقواعد والممارسات الإقصائية المهيمنة للطائفة، وذلك لأنهم مشاركون بدرجة ما فى منظومة المعايير والقواعد والافتراضات الميتافيزيقية الأوسع، وهو ما يملئ هذا الخوض: هذه المنظومة العريضة تتضمن أفكارا عن القسمة والنصيب والميلاد من جديد وواجب الطائفة والتراتبية الاجتماعية المقدسة؛ وبالتالي، الفقراء ليسوا مغفلين مخدوعين، ولا هم ثوريون متخفون. يمكن أن نقول إنهم مجرد "ناس" بقوا على قيد الحياة، وما يسعون إليه فى النهاية غالبا (حتى دون أن يكون لديهم نظرية للتعبير عنه) هو تحسين شروط المقايضة بين الاعتراف الاجتماعى وإعادة التوزيع فى حياتهم المحلية المباشرة، ولكن هل لدينا ما هو أفضل من ذلك لنقدمه لهم؟

أعود إلى هذا الالتباس بين الفقراء (وامتدادا إلى المستبعدين والمعوذين والمهمشين فى المجتمع بشكل عام) بخصوص العوالم الثقافية التى يعيشون فيها من زاوية فكرة شروط الاعتراف الاجتماعى (مستندا إلى أفكار "تيلور - Taylor").

بالحديث عن شروط الاعتراف الاجتماعى (بالتناظر مع شروط التجارة أو شروط الخطوبة)، فإننا أقصد تسليط الضوء على الشروط والقيود التى يفاوض فى ظلها الفقراء المعايير والقواعد المؤطرة لحياتهم الاجتماعية. أرى أن الفقر، فى جزء منه، ظرف شديد الصعوبة بالنسبة لتحقيق شروط الاعتراف الاجتماعى. على نحو أكثر تحديدا، الفقراء دائما فى وضع يشجع على التماشى مع معايير من شأن أثرها الاجتماعى أن يحط من قدرهم ويفاقم الظلم الذى يعانونه ويعمق احتياجهم وعدم قدرتهم على الحصول على السلع والخدمات الضرورية. فى الحالة الهندية، تتخذ هذه المعايير والمبادئ صورا مختلفة: بعضها له علاقة بالمقدر والمكتوب والحظ وإعادة الميلاد؛ وبعضها له علاقة بتمجيد الزهد الاجتماعى والتوقير اللاهوتى؛ وبعضها يختزل الافتراضات الميتافيزيقية الرئيسية فى قواعد سلوك. عندما أشير إلى التحرك فى ظل

ظروف وشروط غير مواتية للاعتراف الاجتماعي، فإنما أعنى أن الفقراء باعترافهم بالأثرياء، يمكنون الوضع القائم والفساد للنخب المحلية والقومية من الرسوخ والتكاثر. أما عندما يعترف بهم (بالمعنى الثقافي) يكون ذلك باعتبارهم فئة سياسية مجردة، منفصلة عن أشخاص حقيقيين، (شعار إنديرا غاندى - *Indira Ghandhi* الشهير "القضاء على الفقر - *garibihatao* -"، وكثير من الشعارات الشعبوية الأخرى، له هذه الصفة). أو يتم الاعتراف بفقرتهم على نحو معكوس أحق باعتبارها شكلا من الفوضى العالمية التى تعد بنقيضها، وهو تصحيح نفسها بنفسها على المدى الطويل. يتم الاعتراف بالفقراء اجتماعيا، ولكن بأساليب تبقى على الحد الأدنى من إعادة التوزيع. وهكذا بقدر ما شروط الاعتراف، الضعيفة، بالفقراء مؤثر على الفقر، فإن التدخل للتأثير في هذه الشروط إيجابيا يعتبر أولوية قصوى.

من زاوية أخرى، وبالعودة إلى "هيرشمان"، لابد من تقوية قدرة الفقراء على استخدام "الصوت" ومناقشة التوجهات الأساسية لحياتهم الاجتماعية المشتركة كما يريدون، وليس لأن ذلك هو المقصود بالاحتواء والمشاركة في أى شكل ديمقراطى فحسب. هناك كذلك سبب أهم لتقوية القدرة على استخدام الصوت بين الفقراء: إنها الطريقة الوحيدة التى يمكن أن يجد الفقراء فيها سبلا مقبولة اجتماعيا لتغيير ما أسميه شروط الاعتراف الاجتماعى، في أى نظام ثقافى. هنا أتناول "الصوت" باعتباره قدرة ثقافية وليس مجرد مزية ديمقراطية؛ لأن الصوت لكنى يعطى النتيجة المرجوة، لابد له من الاشتباك مع القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، من زوايا الأيديولوجيات والمبادئ والمعايير المشتركة على نطاق واسع وتحظى بالصدقية حتى بالنسبة للأغنياء والمتنفذين. يضاف إلى ذلك أن الصوت ينبغى التعبير عنه من خلال أفعال وإنجازات ذات قوة ثقافية محلية؛ وفي هذا السياق يمكن أن نقول إن حياة "غاندى"، وصيامه، وزهده، وسلوكه الجسدى، وتقصفه، وانتهاج اللاعنف والمقاومة

السلمية، يمكن أن نقول إنها كانت كلها ناجحة لأنها حشدت وعبأت حزمة محلية من الأفعال وأشكال الأداء والمؤشرات المختلفة. بالمثل، عندما يسعى الفقراء لتقوية أصواتهم كقدرة ثقافية، سيكون عليهم أن يجدوا تلك المحركات والدوافع في المجاز والبيان والتنظيم والأداء العلنى، ذات التأثير في عوالمهم الثقافية، وعندما تحدث أثرها، كما رأينا بالنسبة لحركات عدة في الماضي، فإنها تغير شروط الاعتراف الاجتماعى، بل الإطار الثقافى نفسه. ليس هناك إذن طريق مخصصه للتمكين، لابد من أن يأخذ شكلا أو قالبا ثقافيا محليا لكى يكون له صدى، لكى يحشد ويعبئ أنصاره. ومؤيديه ويستولى على الفضاء العام للجدال، ويصدق ذلك على الجهد الذى يبذله الفقراء لحشد وتعبئة أنفسهم (داخليا) وفى سعيهم لتغيير القوى المحركة لعملية التوافق فى عوالمهم الثقافية الأوسع.

تبدو علاقات الفقراء والمهمشين المركبة بالنظم الثقافية التى يعملون فى إطارها أكثر وضوحا، عندما نأخذ بالاعتبار قدرة ثقافية معينة، وهى القدرة على الطموح، وسبق أن أشرت أن ذلك ملمح ضعيف فى معظم أساليب تناول العمليات الثقافية، كما أنه مازال غامضا إن لم يكن مجهولا. هذا الغموض أو الجهل به مكلف لاسيا بالنسبة للفقراء وبالنسبة للتنمية بوجه عام.

من المؤكد أن للطموحات علاقة بالاحتياجات والتفضيلات والاختيارات والحسابات، وحيث إن هذه العوامل تدخل فى إطار الاقتصاد وعالم السوق ومستوى الفاعل الفردى (كلها مواصفات تقريبية)، فهى غير منظورة فى دراسة الثقافة بدرجة كبيرة.

لكى نعيدها إلى مجال الثقافة، علينا أن نبدأ بالإشارة إلى أن الطموحات تشكل أجزاء من أفكار أخلاقية وميتافيزيقية أوسع مستمدة من مبادئ ومعايير ثقافية أكبر. الطموحات ليست مستقلة أو قائمة بذاتها (مثلا تجعلنا لغة الاحتياجات والخيارات

نعتقد)، الطموحات تشكل دائما مع التفاعل وفي خضم الحياة الاجتماعية. نعرف منذ "إميل دوركايم - *Émile Durkheim*" و"جورج هيربرت ميد - *George Herbert Mead*" أنه لا وجود لـ "ذات" خارج إطار اجتماعي، خارج مكان وزمان ومراة، فهل يمكن أن يكون الأمر غير ذلك بالنسبة للطموحات؟ كما أن الطموح إلى الحياة الجيدة والصحة والسعادة موجود في كل المجتمعات. الصورة البوذية للحياة الجيدة بعيدة بدرجة ما عن الصورة الإسلامية، وبالمثل فإن فكرة امرأة قروية فقيرة من "التاميل" عن الحياة الجيدة قد تكون بعيدة عن تلك لدى امرأة كوزموبوليتانية من "دهلي"، مثلما هي لدى امرأة فقيرة مثلها من "تنزانيا"، إلا أن الطموح إلى الحياة الجيدة، في كل الأحوال، جزء من منظومة أفكار (تذكر "العلاقة - *relationality*") باعتبارها من سمات العوالم الثقافية) تضعها في خريطة أوسع للأفكار والمعتقدات المحلية عن: الحياة والموت، وطبيعة الممتلكات الدنيوية، وأهمية الموجودات المادية في العلاقات الاجتماعية، والوهم النسبي عن الدوام الاجتماعي لمجتمع ما، وقيمة السلام أو الحرب. في الوقت نفسه، نتيجة الطموحات إلى الحياة الجيدة للذويان السريع أفكار محلية أشد كثافة، عن الزواج، والعمل، ووقت الفراغ، ووسائل الراحة، ومعنى الاحترام، والصداقة، والصحة، والفضيلة. تظل هذه المعايير والقواعد الوسيطة غالبا تحت السطح وفي نطاقها المحدود، ولا تظهر إلا ك رغبات واختيارات محددة: قطعة أو أخرى من الأرض، علاقة زواج، وظيفة حكومية، أو عمل في الخارج، زوج أحذية، أو بنطلون. هذه القائمة الأخيرة من الاحتياجات المباشرة والمنظورة، تجعل المهتمين بدراسة الاستهلاك والفقر لا يرون الأطر المعيارية المتوسطة والعليا التي نشأت ونمت فيها هذه الرغبات وخرجت إلى النور؛ وهكذا لكونها خارج إطارها أو سياقها، تنتقل نزولا إلى الفرد، وتنتقل ابتعادا إلى علم الحساب واقتصاد السوق.

الفقراء، وليس أقل من أي جماعة أخرى في المجتمع، يعبرون عن آفاق في الاختيارات التي يقدمون عليها أو يطالبون بها، وغالبا في شكل سلع معينة ونتائج،

غالبا مادية وقرية، مثل أطباء لأطفالهم، أسواق لإنتاجهم من الحبوب، أزواج لبناتهم، أسقف من الصفيح لمساكنهم؛ إلا أن هذه القوائم من الاحتياجات، هي مجرد حزم من المطالب الفردية ذات الخصوصية، مرتبطة حتما بمعايير ومبادئ وافتراضات وبدييات عن الحياة الجيدة وعن الحياة بشكل عام.

إلا أن انعطافة القدرة على الطموح تكمن هنا، فهي ليست موزعة بالتساوى في أى مجتمع، هي قدرة متشعبة لها ما وراءها، والأغنياء والأقوياء نسبيا لهم دائما قدرة أكثر تطورا على الطموح؛ ولكن ماذا يعنى ذلك؟ يعنى أنك كلما كنت أفضل حالا (من ناحية النفوذ والمكانة والموارد المادية) ستكون أكثر وعيا بالروابط بين موضوعات طموحاتك المباشرة والبعيدة. لأن من هم أفضل حالا لديهم خبرة ودراية أكبر بالعلاقة بين منظومة عريضة من الغايات والوسائل، ولأن لديهم مخزونا أكبر من التجارب المتاحة للعلاقة بين الطموحات والنتائج، ولأنهم فى وضع أفضل يمكنهم من استكشاف وحصر خبرات متنوعة فى البحث والمحاولة، وبسبب الفرص الكبيرة المتاحة لهم لربط السلع المادية والفرص المباشرة بالإمكانات والخيارات الأكثر عمومية. هم أيضا قد يعبرون عن طموحاتهم فى شكل رغبات واحتياجات فردية وملموسة، ولكنهم أكثر قدرة على تقديم مبررات وإنتاج سرديات ومجازات وممرات يتم من خلالها بالفعل ربط حزم السلع والخدمات بأطر ومواقع اجتماعية أشمل وبالمعايير والمبادئ الأكثر تجريدا. هذا المورد الذى يميل، وعلى نحو غير متكافئ، لصالح الأكثر ثراء فى أى مجتمع، هو كذلك عرضة للحقيقة البديهية وهى أن "الغنى يصبح أكثر غنى". مادام أرشيف التجارب الملموسة بالنسبة للحياة الجيدة يعطى شكلا وقواما لمعايير ومبادئ ومسلمات أشمل؛ وعلى العكس من ذلك فلإن خبرة تفصيل هذه المعايير والمسلمات تجعل من الأعضاء الأكثر ثراء فى أى مجتمع أكثر مرونة وهدوءا فى ارتياد واجتياز الخطوات المعقدة بين هذه المعايير والرغبات والاحتياجات الخاصة.

القدرة على الطموح إذن قدرة على الارتياح والاجتياز. الأكثر غنى وتمتعاً بالامتيازات في أى مجتمع، ببساطة، يستخدمون خريطة معايير ومبادئه لاستكشاف المستقبل على نحو أكثر تكراراً وأكثر واقعية، ويتشاركون هذه المعرفة مع بعضهم البعض على نحو أكثر روتينية من جيرانهم الأكثر فقراً وضعفاً. أفق الطموحات لدى الأعضاء الأكثر فقراً أكثر هشاشة، وذلك تحديداً لافتقارهم إلى فرص استخدام هذه القدرة الارتياحية (وبالتالى لأن أوضاعهم لا تسمح سوى بتجارب قليلة وأرشيقات هزيلة لمستقبلات بديلة).

ينبغي ألا نسيء فهم هذا الفارق، فأنا لا أقول إن الفقراء عاجزون عن أن يريدوا أو يرغبوا أو يحتاجوا أو يخططوا أو يطمحوا؛ ولكن الفقر يقلل وإضعاف للظروف التى تحدث فيها هذه الممارسات، فإذا نظرنا إلى خريطة الارتياح (استكمالاً للمجاز الذى اخترناه) باعتبارها مكونة من مجموعة كثيفة من التقاطعات والدروب، فإن الفقر النسبى يعنى عدداً أقل من التقاطعات الطموحية، وفهماً أقل وأضعف للدروب من الاحتياجات الملموسة، إلى الأطر المتوسطة، إلى المعايير العامة وبالعكس. أينما وجدت هذه الدروب بالنسبة للفقراء، فمن المرجح أن يكونوا أكثر صلابة وأقل مرونة وأقل قيمة من الناحية الاستراتيجية، وليس ذلك بسبب أى نقص أو عجز معرفى من جانبهم، وإنما لأن القدرة على الطموح، مثلها مثل أى قدرة ثقافية مركبة، تنمو وتبقى من خلال الممارسة والتكرار والاستكشاف والجدس والدحض؛ وعندما تكون فرص مثل هذا الجدس والدحض محدودة، فيما يتعلق بالمستقبل (وربما يكون ذلك وسيلة جيدة لتعريف الفقر)، فسوف يستتبع ذلك أن تظل القدرة نفسها، نسبياً، أقل تطوراً.

هذه القدرة على الطموح، بتصورنا لها كقدرة ارتياحية تغذيها وتنميتها إمكانيات الجدس والدحض الواقعية، تجمع بين الإذعان المتناقض لكثير من القطاعات السكانية

التابعة، والأنظمة الثقافية المحيطة بهم، وذلك لأن محدودية التجربة لدى تلك القطاعات ونحجيمها للقدرة على الطموح، تنجبه إلى خلق علاقة ثنائية، سلبية وشكوكية في قطب منها، وشديدة الارتباط في القطب الآخر. بالعودة إلى تصنيف "هيرشمان"، ربما يكون ذلك جزءاً من كون الأقل ثراء، وبخاصة الأكثر فقراً في أى مجتمع، ينزعون إلى التذبذب بين "الموالة" و "الخروج" (سواء أكان الوضع الأخير يتخذ شكل الاحتجاج العنيف أو اللامبالاة التامة). الهدف بالطبع هو زيادة القدرة على المناظرة والنقاش والتنفيذ والتحقيق والمشاركة النقدية.

قوة "الصوت"، بحسب مصطلح "هيرشمان" وما أسميه بـ القدرة على الطموح، قدرة ثقافية، مرتبطين على نحو تبادلي، كلتاهما تسرع بتعزيز الأخرى، والفقراء في أى مجتمع في وضع قليلة فيه محفزات عملية التسريع الإيجابي هذه، ومن الصعب الوصول إليها، وهنا يكون للتمكين ترجمة واضحة: زيادة القدرة على الطموح، وخاصة بالنسبة للفقراء. هذا بحكم تعريفه أسلوب تناول ثقافي، حيث تشكل القدرات أجزاء من منظومات، ودائماً جزءاً من مخطط محلي من الوسائل والغايات، والقيم والاستراتيجيات، والخبرات والرؤى. مثل هذه الخريطة دائماً طريق محددة لوصل ما سبق أن أطلق عليه "كليفورد جيرتز - Clifford Geertz" مظاهر الخبرات والتجارب الحياتية القريبة والبعيدة في الحياة، وهكذا يمكن وصفها بـ "الثقافية" أو بأنها "ثقافة".<sup>(15)</sup> هذه هي الخريطة التى يجب أن تكون أكثر واقعية ومتاحة وقوية بالنسبة للفقراء.

بعد تبيان أن القدرة على الطموح تتطلب تقوية وتدعياً بين الجماعات الفقيرة، من المهم أن نشير إلى وجود نماذج من هذه الجهود في العديد من الحركات الاجتماعية الجديدة، الكثير منها مستمد من الفقراء وبواسطتهم، ونستطيع أن نرى في هذه الحركات ما يمكن تحقيقه عندما يتم تقوية وتدعيم القدرة على الطموح واختبارها في

عالم الواقع، العالم الذى قد تفشل فيه التنمية أو تنجح. بالنظر عن كثب إلى أى حركة من تلك، نستطيع كذلك أن نفهم كيف يمكن للتعبئة أن توسع وتثرى القدرة على الطموح فى إطار اجتماعى وثقافى بعينه.

### تغيير شروط الاعتراف الاجتماعى: على الأرض فى "مومباى"

قدمت فى الفصلين السابع والثامن وصفاً إثنوجرافياً مفصلاً عن "تحالف" نشطاء الإسكان لصالح الفقراء فى "مومباى"، الذين يقومون ببناء ائتلاف عالمى لخدمة رؤيتهم. هذه الحركة تمثل بقوة ما يحدث عندما تقوم جماعة من الفقراء بتعبئة طاقتها على الطموح، فى نظام سياسى وثقافى معين. "التحالف" يسمح لى بأن أقول شيئاً عن تجربة الفقر المعيشة، وكذلك عن منظومة محددة من الأساليب التى تقوم بها حركة نشطاء من أجل الفقراء بتغيير شروط الاعتراف الاجتماعى بفقراء المدن، وإثراء القدرة الثقافية على الطموح بين أعضائها، وذلك من خلال استراتيجية تخلق حالة تبادلية من التفاعل بين النشاطية المحلية مع وضمن شبكة عالمية.

بدلاً من أن يبحث عن الأمان بالانتساب أو الانضواء تحت لواء أى حزب منفرد حاكم أو تحالف فى حكومة ولاية "ماهاراشترا - Maharashtra"، أو بلدية "مومباى"، يتبنى التحالف، صاحب الجذور الإقليمية العميقة، أسلوب انتساب وعلاقة سياسية مركبة مع مختلف المستويات والهيئات فى بيروقراطية الولاية. تعتمد استراتيجيته - فى "مومباى" وخارجها - على مجموعة من الأفكار الخاصة بتغيير ظروف الفقر بواسطة الفقراء على المدى البعيد. بهذا المعنى تنطوى فكرة الأفق السياسى على فكرة التآنى والانتصارات التراكمية وبناء قدرات على المدى البعيد، وكلها مرتبطة بكل جوانب أنشطة "التحالف". التحالف يرى أن تعبئة معرفة الفقراء وتحويلها إلى أساليب بواسطتهم ومن أجلهم، يرى أنها عملية بطيئة ومحملة بالمخاطر،



وهي التي تدعم انحيازه ضد "المشروعات" و"تحويل كل شيء إلى مشروع"، أو ما يشكل تقريبا الأساس النظري لكل الأفكار "الرسمية" عن التغيير الحضري.

علاوة على ذلك، تظل هذه المقاومة للأطر الزمنية المحددة خارجيا (بناء على الجداول الزمنية للمانحين والموازنات والجوانب الاقتصادية) جزءا مهما من الأسلوب الذي يبنى به "التحالف" القدرة على الطموح بين أعضائه، ويظهر ذلك في التفاوضات ومحاولات التفاهم حول أساليب التخطيط والمخاطرة والالتزامات والمسؤوليات التي يتم تحديدها والتشديد عليها؛ فقد نجح "التحالف"، على سبيل المثال، في التوصل إلى عقد لبناء عدد كبير من دورات المياه الجماعية في "مومباي" على نموذج سبق أن كان محجوزا للمقاولين ومطورين من القطاع الخاص أو المؤسسات حكومية. بالحصول على هذا العقد الكبير، وضع التحالف نفسه أمام تحدٍ كبير وهو الربط بين رؤاه بعيدة المدى للكرامة والصحة والاعتماد على النفس، وبين قدراته قصيرة المدى للتعامل مع المقاولين والبنائين والموردين والمهندسين والبنوك في "مومباي". في هذا المران المستمر (وهو بمثابة حالة دراسية عملية لمعنى "التمكين")، تقوم قطاعات مهمة من سكان العشوائيات بتنمية قدراتهم على الطموح من خلال الممارسة الجماعية، بينما يختبرون قدراتهم على إقناع المشككين في عالم التمويل والبنوك والصناعات الإنشائية وبلدية "مومباي" بأنهم يستطيعون إنجاز ما وعدوا به، في الوقت الذي يبنون فيه قدراتهم على التخطيط والتنسيق والإدارة وحشد طاقاتهم في محاولة فنية صعبة واسعة النطاق.

الفكرة هنا، هي أن الفقراء لابد لهم من أن يطلبوا ويتزعموا ويصقلوا طرائق مختلفة لعمل أشياء في فضاءات تحت سيطرتهم بالفعل، وأن يستخدموا ذلك لكي يثبتوا للمانحين وللمسؤولين في المدينة ولغيرهم من النشطاء أن تلك "السوابق" نماذج جيدة ويشجعون بذلك غيرهم من الفاعلين للمزيد من الاستثمار فيها.<sup>(\*)</sup> إن

---

(\*) انظر الفصل الثامن لتذكر أهمية تأسيس "سوابق" جديدة بالاحتذاء.

استراتيجيات تأسيس سوابق تمثل، كذلك، فضاءات لاستكشاف القدرة على الطموح واختبار إمكانيات التغيير من زاوية الاعتراف الاجتماعي؛ حيث كل نقاش حول تأسيس السوابق يقتضي وجود خريطة رحلة في المستقبل، سواء فيما يخص نقل مساكن إلى مواقع جديدة (بعد قيام الشرطة بهدم المساكن المؤقتة وإزالتها) أو ترتيبات مع المقاولين لتقديم الخدمات اللازمة لبناء دورات مياه، أو التعامل مع ممولين حول المواعيد القصوى والتقارير والمسئولية. في كل هذه المجالات لابد من أن يمارس النشاط والجماعات الفقيرة الذين هم مسئولين أمامها (أو جاؤوا منها) مهارات الطموح، وأن يقدموا رؤى وآفاقا لاستراتيجيات واختيارات عاجلة وأن يحولوا الرغبات والأمنيات المجردة إلى واقع ملموس، وأن يوفقوا بين احتياجات اللحظة وسياسات الصبر والتروى. التحالف، باختصار شديد، يمارس منظومة من "الطقوس" دائمة التطور، تقتبس من شرعية "السوابق"، في الوقت الذي تدخل فيه عناصر مهمة من الارتجال والاستكشاف والطموح.

المخزون الإبداعي من الطقوس والأداءات، سواء اللغوية أو الفنية، يصنع دائرة تغذية مرتدة بين المبادئ العامة والأهداف المحددة، الموجودة في القلب من كل تغيير اجتماعي نشط، وينطبق ذلك على كل من الشراكات التي يستهدفها التحالف وقواه الداخلية المحركة. هذه الأداءات تزيد من كثافة وتنوع وتكرار الدوائر المؤصلة بين التقاطعات والمسارات التي سبق أن عرضت لها عندما شبهت القدرة على الطموح بالقدرة الارتيازية أو القدرة على الإبحار؛ كلما زادت ممارستها، زادت طاقتها لتغيير شروط الاعتراف الاجتماعي التي ينبغي أن يعمل في ظلها الفقراء. لقد غير التحالف شروط الاعتراف تلك، سواء داخليا (في أسلوب تعامل الرجال في الحركة مع المرأة وفي نظرهم إليها على سبيل المثال)، وخارجيا (في أسلوب تعامل الممولين ومختلف الأطراف اليوم مع أعضاء التحالف وأمثالهم من النشطاء، على سبيل المثال، كشركاء وليس كأشياء).

## التوافق والقدرة والاستطاعة

حاولت أو أوضح كيف أن أشكالا معينة من الإدارة الحكومية الذاتية والتعبئة الذاتية والتنسيق الذاتى شديدة الأهمية، بالنسبة لتغيير الظروف التى يعمل فى ظلها النشاط بين الفقراء، بهدف تغيير شروط الاعتراف الاجتماعى بهم عالميا ومحليا. الأول هو تحويل المعايير الأساسية المحيطة بالفقراء فى أى نظام اجتماعى - ثقافى معين. الثانى هو أن التوافق الداخلى يتم من خلال ما يشير إليه نشاط التحالف (بمن فيهم أعضاء الاتحاد الدولى لسكان العشوائيات - SDI) بأنه "طقوسهم" فى الممارسة وأسلوب الإنجاز. فى كلتا الحالتين، صور التوافق القائمة تتغير ويتم بناء صور جديدة، كما كان يتوقع "جيمز فرناندز"، وذلك عن طريق إعادة التوزيع المتأناة لأنماط اللغة والأداء الاجتماعى وهو ما نشير إليه عندما نقول إنها تحولت إلى "طقوس".

ينبغى ألا نفهم الطقوسية هنا بمعناها الدارج كتكرار خلو من المعنى أو المغزى لأنماط من الفعل، وإنما كصيغة أداء مرنة يتم من خلالها إنتاج آثار اجتماعية وخلق حالات شعور واتصال جديدة، وليس مجرد عكس ما هو موجود أو تذكره. هذه الخاصية الإبداعية التوليدية المنتجة التى تتميز بها الطقوس، بالغة الأهمية بالنسبة لبناء التوافق فى الحركات الشعبية، وهى بمثابة نافذة نموذجية على أسباب أهمية الثقافة للتنمية.

بالنسبة لكثير من الحركات التى تعمل لصالح الفقراء مثل تحالف نشطاء الإسكان الذى عرضت له بشكل تفصيلي (انظر الفصلين السابع والثامن)، فإن القدرة على الطموح (التي أشرت إليها من قبل باعتبارها قدرة متشعبة) مهمة جدا فى مواجهة الظروف الزمنية المضطرة للعمل فى إطارها؛ ولا تختلف هذه الحركات فى ذلك عن كثير من الجماعات الفقيرة الأخرى وبخاصة فى المدن وأيضاً فى المناطق الريفية من مجتمعات كثيرة. لقد أصبحت مفارقة الصبر والتروى فى مواجهة الضرورة

ملمحا بارزا في دنيا العولة كما يمارسها كثير من الفقراء. العالم كله، أصبح يعمل، على نحو متزايد، في ظروف طوارئ وضرورة وإلحاح وأخطار، تتطلب اهتماما خاصا ورد فعل فوري. الفقراء، مثل اللاجئين والنازحين والأقليات وسكان العشوائيات والمزارعين المعدمين، موجودون دائما في قلب هذه الحالة من الطوارئ. سلاحهم الأساسي هو "الصبر" وهم ينتظرون الفرج، أو موت الحكام، أو وفاء المسئولين بوعودهم، أو نقل موظفي الإدارة إلى أماكن أخرى، أو انقضاء موسم الجفاف. هذه القدرة على "الإسراع والانتظار" (مزحة أمريكية عن الحياة في الجيش)، لها معنى أكثر خطرا في حياة الفقراء.

بمساعدة الفقراء على مفاوضة الضرورة بالصبر، فإن القدرة على الطموح تكفل ملاذا نفسيا وأخلاقيا، وأفقاً للآمال الموثوقة التي تساعد على الصمود أمام التآرجح القاتل بين الانتظار والاندفاع. هنا أيضا، القدرة على الطموح هي قدرة ثقافية، تقويتها علاج لبعض الآثار الموجهة للإقصاء الاقتصادي.

هذه القدرة المتشعبة، القدرة على الطموح، هي كذلك ذخيرة جماعية مرتبطة بشكل واضح بما أشار إليه "أمارتيا سن" بالاستطاعة.<sup>(16)</sup> هما وجهان لنفس العملة، بقدر ما الاعتراف الاجتماعي وإعادة التوزيع يستدعي ويستلزم كلاهما الآخر. القدرة على الطموح توفر أفقا أخلاقيا تجدد الاستطاعة والكفاءة فيه معنى وقواما واستدامة لها، ومن الجانب الآخر فإن ممارسة هذه الإمكانيات تؤكد القدرة على الطموح وتنقلها من التفكير الرغبي أو التفكير بوحى الأمنى، إلى التمنى المبني على التعقل والتفكير العميق. الحرية، بحسب أسلوب تناول "سن" للقدرات والتنمية، ليس لها معنى دائم أو باق بمعزل عن أفق آمال وتطلعات، جماعى وكثيف ومرن. في غيبة مثل هذا الأفق، تهبط الحرية إلى اختيار، عقلانى أو غير عقلانى، عن إلمام ومعرفة أو عن جهل وعدم دراية.

ماذا يعنى ذلك بالنسبة للمنهكمين فى أنشطة التنمية سواء فى مجال التخطيط أو الإقراض أو حتى محبين لفعل الخير والإحسان؟ ما معنى تعهد ورعاية القدرة على الطموح؟

### صواميل ومسأـمير ملولبة

بدأت بالإشارة إلى أن الثقافة تعنى أشياء كثيرة، وقد تناولت معظمها إلى حد ما. القدرة على الطموح أمر مهم فيما يتعلق بالثقافة (والثقافات)، إلا أنها لم تحظ باهتمام كبير إلى الآن؛ وحيث إن العمل فى مجال التنمية وخفض معدلات الفقر أمر يتعلق بالمستقبل، فمن الواضح بذاته أن القدرة الأعـمق على الطموح من شأنها أن تقوى الفقراء كشركاء فى المعركة ضد الفقر، وهذا هو السبيل الوحيد لإنقاذ مصطلحات مثل "المساهمة" و"التمكين" و"القاعدى" من استبداد "الكليشيه" أو الصيغة المبتذلة. إلا أن ذلك حتى وإن كان يبدو ملائـما وصحيحا، فما الذى يستطيع، على وجه التحديد، أن يقوم به فعلا المقرضون والمخططون والمندراء فى مؤسسة مثل البنك الدولى؟

تحضرنى هنا بعض الأفكار التى أطرحتها كمقترحات، وليس لتقديم مخطط تفصيلى، لعلها تكون دليلا نحو المزيد من التفكير لتحويل حجج ودفع هذا الفصل إلى أسلوب فعلى للتدخل ومبدأ للشراكة بين الفقراء والمؤمنين بأن لابد من أن يكون لهم (للفقراء) دور فاعل فى تغيير وضعهم إلى الأفضل.

المقدمة المنطقية هى أن القدرة على الطموح، باعتبارها قدرة ثقافية، يمكن بسهولة أن تكون طاقة من شأن تقويتها أن يعجل ببناء قدرات أخرى بواسطة الفقراء أنفسهم؛ فإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من أن يكون اهتماما أوليا لأى جهد تنموى، ومكونا أساسيا فى أى مشروع يستهدف خفض معدلات الفقر (أو أى أهداف أخرى

مشابهة في المجالات الخاصة بالصحة وتأمين الغذاء وتوفير فرص العمل)؛ فكيف يمكن استكشاف هذه الرسالة على نحو ملموس؟ هنا بعض المبادئ العامة التي تبدو وثيقة الصلة بالموضوع.

أولاً: عندما (وكلمها) يدخل "عنصر" خارجي مجالا أو ظرفا يكون الهم الرئيسي فيه هو الفقراء (والفقراء)، فعلى هذا "العنصر"، رجلا كان أو امرأة، أن ينظر عن كسب إلى تلك الطقوس التي يتم من خلالها إنتاج التوافق، سواء في داخل المجتمعات الفقيرة، أو بينها وبين تلك الأقوى منها. عملية إنتاج التوافق هذه، مجال بالغ الأهمية لتحديد الجهود الرامية لتغيير شروط الاعتراف الاجتماعي، وأي أسلوب متسق في الجهود الداخلية لتحويل شروط الاعتراف الاجتماعي بالفقراء لصالحهم، لا بد من أن يلقي كل الدعم، سواء باعتباره مكسبا جانبيا أو هدفا رئيسيا للممارسة. مثل هذا الدعم يمكن أن يكون في صورة التشجيع على نقل وتسجيل وتكرار مثل تلك الجهود أينما كان ذلك ممكنا.

ثانياً: لا بد من بذل كل جهد ممكن لتشجيع كل ممارسات وتجارب التعليم والتعلم التي تزيد من قدرة الفقراء على ارتياد الخريطة الثقافية حيث توجد الطموحات، وتعهد وتنمية فهم واضح للعلاقة بين مطالب وأهداف بعينها وسيناريوهات وأطر ومعايير أكثر اتساعا وشمولا بين الفقراء.

ثالثاً: جميع الجهود المبذولة لتنمية "صوت" بين الفقراء (بدلاً من "الموالة" أو "الخروج")، في إطار أي سياسة أو مشروع محل جدال، لا بد من أن يتم تشجيعها، وليس قمعها أو تجاهلها. من خلال "الصوت" فحسب، يتم بناء وتنمية وتقوية القدرة على الطموح، سوف تمتد وتتسع ممارسة الفقراء لصوتهم واستخدامه.

رابعاً: أي مشروع تنموي (أو مبادرة)، كبيراً كان أو متواضعاً في حجمه ونطاقه، لا بد من أن ينطوي على تنمية وتطوير منظومة من الأدوات لتحديد الخريطة

الثقافية للطموحات، المحيطة بالتدخل المتصور، الأمر الذى يتطلب نظاما لوضع أساليب تكنولوجية محددة أو مدخلات مادية فى سياق طموحات الناس الأكثر تأثرا بها، وسوف يتطلب ذلك القيام بعمليات مسح جيدة تستطيع أن تنتقل من مواد وتكنولوجيات معينة، إلى السرديات التى يتم فهمها فى إطارها، ومن ثم إلى المعايير التى توجه تلك السرديات. هذا الاقتراح الأخير يقر، كذلك، بالصلة بين الطموحات والكثير من الجوانب الأخرى المفيدة فى مجال الثقافة، بما فى ذلك أسلوب الحياة والقيم والأخلاق والعادات والحياة المادية، لأى مجتمع؛ وكل ذلك يعيدنا إلى الثقافة بشكل أكثر عمومية.

### "مقطع ختامى" عن الثقافة

بدأت بالإشارة إلى أننا فى حاجة إلى تغيير هائل فى طريقة فهمنا للثقافة، لكى نخلق علاقة أكثر إنتاجية بين الأنثروبولوجيا والاقتصاد، وبين الثقافة والتنمية، وذلك فى المعركة ضد الفقر. هذا التغيير يتطلب منا أن نضع "المستقبلية" بالأحرى، وليس "الماضوية" فى القلب من تفكيرنا بشأن المستقبل. لقد حاولت أن استخلص متضمنات مثل هذه المراجعة، ودفعت بأنها أكثر من أن تكون مجرد اهتمام أكاديمى. هذه الرؤية لها متضمنات مباشرة لزيادة قدرة الفقراء على المشاركة - حقا - فى أهداف (ومناقشات) التنمية.

لا يعنى ذلك أن نتغاضى عن الثقافة بمعناها الواسع كتراث ونسيج للتفاهات اليومية وأرشيف للذاكرة ومنتجا للعمارة والفنون والآداب والحرف اليدوية، ولا أن نستخف بفكرة كون الثقافة مصدر التعبير الإنسانى بمداه الكامل الذى يتسع للفنون والموسيقى والمسرح واللغة. الثقافة، كذلك، هى كل ذلك، إلا أنها حوار بين الطموحات والتطلعات والتقاليد المترسبة والمتراكمة؛ وفى حمة حماسنا للرؤية الثانية

(الثقافة كحوار) على حساب الأولى، تسببنا في ظهور تناقض مصطنع وغير ضروري وضار، بين الثقافة والتنمية. باستحضار المستقبل، وبالنظر إلى الطموحات باعتبارها قدرات ثقافية، سنكون - بالتأكيد - في وضع أفضل لفهم كيف يرتاد الناس بالفعل فضاءاتهم الاجتماعية. هذا الأسلوب في التناول، من زاوية العلاقة بين الديمقراطية والتنمية يوفر لنا سببا مبدئيا لبناء القدرة على الطموح في أولئك الذين سيخسرون الكثير من جراء عدم تنميتها... أعني الفقراء أنفسهم. في الجزء الأخير من هذا الكتاب، وفي فصله الختامي بخاصة، سأتناول المادة الاجتماعية والبروتوكولات الثقافية العلمية لهذا الأسلوب بالتفصيل.



## هوامش الفصل التاسع

- (1) P. Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice", R. Nice, trans, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- (2) J. Comaroff and J. Comaroff, "Of Revelation and Revolution", Chicago: University of Chicago Press, 1991; J.C. Scott, "Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts", New Haven: Yale University Press, 1990; S.B. Ortner, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal," *Comparative Studies in Society and History*, 1995, 37 (1), 173- 93.
- (3) U. Beck, "What is Globalization?", London: Blackwell, 2000; U. Hannerz, "Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning", New York: Columbia University Press, 1992; *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London: Routledge, 1996; A. Mbembe, "On the Postcolony: Studies on the History of Society and Culture," Berkeley: University of California Press, 2001; S. Sassen, "Globalization and its Discontents", New York: New Press, 1998; *Guests and Aliens*, New York: New Press, 1999.
- (4) C. Taylor, "Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay", Princeton: Princeton University Press, 1992.

(5) انظر على نحو خاص:

- N. Fraser and A. Honneth, "Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange", London: Verso, 2003;
- N. Fraser, "Redistribution, Recognition and Participation: Toward an Integrated Conception of Justice," *World Culture Report 2*, Paris: UNESCO Publications, 2001.
- (6) A. O. Hirschman, "Exit Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States", Cambridge, M. A. Harvard University Press, 1970.

- (7) A. K. Sen, *"Resources, Values and Development"*, Oxford: Blackwell, 1984.
- (8) A. K. Sen, *"Commodities and Capabilities,"* Amestrdam: Elsevier, 1985.
- (9) A. K. Sen, *"Development as Freedom"*, New York: Knopf, 1999.
- (10) M. Douglas, *"Natural Symbols: Explorations in Cosmology,"* New York: Pantheon Books, 1970.
- (11) M. Douglas and A. B. Wildavsky, *"Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers,"* Berkeley: University of California Press, 1983.
- (12) M. Douglas and B. Isherwood, *"The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption"*, New York: Basic, 1979.
- (13) J. Fernandez, *"Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult"*, *American Anthropologist*, 1965, 67 (4), 902- 27; *"Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture"*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- (14) D. Narayan, R. Chambers, M. K. Shah and P. Petesch, *"Voices of the Poor: Crying out for Change"*, New York. Published for the World Bank by Oxford University Press, 2001;
- D. Narayan, R. Patel, K. Schafft, A. Rademacher, and S. Koch-shulte, *"Voices of the Poor: Can Anyone Hear Us?"*, New York: Published for the World Bank by Oxford University Press, 2001.
- (15) C. Geertz, *"Thick Description of Cultures: Selected Essays"*, New York: Basic Books, 1973.
- (16) Sen, *Commodities and Capabilities*.

## الفصل العاشر

### الكوزموبوليتانية من أسفل:

### بعض الدروس الأخلاقية من أحياء "مومباي" الفقيرة

#### نطاق الجدل

عندما تكون الكوزموبوليتانية موضوعا للنقاش على نطاق واسع، مثلما هو الحال في العقود الأخيرة، نادرا ما تدخل الأحياء الفقيرة والعشوائية ومشكلات الفقر والحرمان في المدن الكبرى والعالم إلى الصورة، إلا لكي تذكرنا بأن الكوزموبوليتانية امتياز نخبوى وبالتالي فإن مناقشتها، كذلك، ترف نخبوى. هناك أسباب لهذا النهج، نجدها في فهمنا العام لماهية الكوزموبوليتانية. معظم تعريفات الكوزموبوليتانية، المباشر وغير المباشر منها على السواء، يفترض أنها معرفة جيدة بعالم أكثر رحابة من عالم المرء المحدود بآفاق مباشرة، وأنها نتاج أنشطة متداولة مرتبطة بالتعليم وحرية السفر وتurf توسيع حدود الذات باتساع الخبرات والتجارب؛ ولهذا السبب عادة ما توضع الكوزموبوليتانية في موقف التعارض مع صور عدة من التجذر والأصالة والمحلية، المرتبطة بتعلق المرء بأصدقائه وجماعته ولغته وبلده، وربما بطبقته الاجتماعية وعدم الرغبة في تجاوز هذه الحدود. الشخص الكوزموبوليتانى يتماثل، في أحيان كثيرة، مع الشخص المنفى، والمسافر كثير التنقل، والباحث عن الجديد، وغير القانع أو المكتفى بما لديه من هوية وسيرة حياتية وقيم ثقافية مستمدة من تاريخه. الكوزموبوليتانية في عالم اليوم، مرتبطة على نحو طليق بمدرجات ما بعد قومية، وروح

عالمية، وسياسات وقيم متعددة الثقافات، وانفتاح عام على التجريب والهويات المهجنة والتبادلات الثقافية العالمية. هذه المنظومة من الارتباطات والتداعيات لا تتطابق تماما مع عالمية أو كونية حركة التنوير - *Enlightenment*، بيد أن هناك درجة من الصلة بينهما وهو الاهتمام المشترك بفكرة عن الإنسانية أكثر اتساعا وشمولا، تتجاوز حدود الأمة والعرق.<sup>(1)</sup>

هنا أود أن أشير إلى شكل آخر من الكوزموبوليتانية، يمكن أن نجده في عالم النشاطية المحلية بين الجماعات الأكثر فقرا في العالم، وهي كوزموبوليتانية لا علاقة لها - إلى حد ما - بالتعليم المتقدم ولا بالقدرة على السفر أو الاستمتاع بوقت الفراغ؛ إلا أن ما أدعوه بـ "الكوزموبوليتانية من أسفل" يشترك مع الشكل الأكثر تميزا منها في الدافع لتوسيع آفاق المرء الثقافية والرغبة في الاتصال بعالم أوسع باسم القيم التي يمكن أن تكون، بشكل عام، خاصة بأي شخص ويمكن أن تكون موجودة ومطبقة في أي ظرف. هذه الكوزموبوليتانية الدارجة تقاوم كذلك حدود الطبقة والجيرة واللغة الأم، إلا أنها تفعل ذلك دون تقييم مجرد لفكرة الإنسانية أو للعالم كمكان معروف أو يمكن معرفته بشكل عام؛ وهذا ضرب من الكوزموبوليتانية يبدأ قريبا من المواطن ويبنى على ممارسات المحلى واليومي والمألوف، ولكنه مشرب بسياسات الأمل التي تتطلب تمديد حدود اليومي في اتجاهات سياسية متنوعة. كوزموبوليتانية تنمو في اتجاه صلات وتضامانات عالمية من خلال تنسيق غير نظامي للخبرات القريبة والبعيدة، ولا يفترض أو ينكر قيمة عموميته. هدف هذا الضرب من الكوزموبوليتانية هو إنتاج جغرافيا مفضلة للعالمى من خلال التوسيع الاستراتيجى للآفاق الثقافية المحلية، ليس من أجل إلغاء أو إضعاف أو إنكار هممية المحلى، وإنما من أجل مقاومة إهاناته واستثناءاته؛ وبناء على ذلك فهو مرتبط بسياسات الأمل والوعد بالديمقراطية كفضاء للكرامة الإنسانية والمساواة؛ والحقيقة أن من الصواب

وصف أسلوب الحياة هذا بالكوزموبوليتانية، إلا أنها كوزموبوليتانية مدفوعة بمقتضيات الإقصاء أكثر مما هي بامتيازات (وسأم) الاحتواء.

### الإسكان الحضري باعتباره نافذة على العالم.

قامت المنظمات المختلفة التي تضم حركة الإسكان في "مومباي"، كما رأينا، بإقامة وتنمية علاقات وصلات - منذ أوائل التسعينيات - مع حركة مهمة لسكان العشوائيات والمناطق الفقيرة في جنوب إفريقيا، وكذلك في نيبال والفيليبين وتايلاند. هذه الصلات العالمية التي يتم تعزيزها باضطراد من خلال استراتيجيات مشتركة للتعبئة الداخلية (مثل الادخارات اليومية)، والتنظيم الداخلي (مثل القيام بعمليات المسح والتعداد)، وأساليب واستراتيجيات بناء المساكن، هذه الصلات تطورت لتصبح أهم تحالف عالمي لنشطاء الإسكان في مجتمعاتهم، الذين يجمع بينهم التزام مشترك بالتنظيم المحلي، والادخارات المالية الداخلية، واستراتيجيات بناء دورات مياه ومساكن لجماعاتهم. تتلخص أساليبهم التنظيمية في تبادل المعرفة والخبرة واستراتيجية منظمة لشقيف وتحفيز أجهزة الحكم المحلي وجهات التمويل الدولية والهيئات المختلفة والحكومات الوطنية. هذه الشبكة العالمية (SDI) قامت كذلك بتنمية قدراتها التمويلية على أساس من التزام مستدام للاستقلال عن تقلبات ونزوات الهيئات الممولة، كما قامت بدور كبير في الحملات العالمية ضد هدم الأحياء الفقيرة وإزالتها، وضمان استقرار الفقراء وبقائهم في أماكنهم، وبناء قدرات اتثمانية ومالية للجماعات الأعضاء في الشبكة من خلال التعاون عبر ما يزيد على ثلاثين دولة في آسيا وإفريقيا أساسا، وكذلك في أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط. ال (SDI) معروف اليوم لعدد كبير من المنظمات الرئيسية ومعترف به باعتباره صوتا لفقراء المدن، بما في ذلك مركز الأمم المتحدة للمستوطنات الإنسانية - *United Nations Center for Human*

*World - UNCHS Settlements*، والبنك الدولي، والمتدى الحضرى العالمى - *Urban Forum*، إلى غير ذلك من التجمعات الرسمية وغير الرسمية المعنية بمستقبل المدن وحقوق الفقراء فيها.

إننا لا نستطيع أن نغزو نجاح هذه الشبكة العالمية لظرف أو عامل أو توجه تاريخى وحيد، بيد أن الانتشار العالمى لأيديولوجية حقوق الإنسان منذ منتصف القرن العشرين لابد أن يكون أحد العوامل، كما أن إدراك أن الديمقراطية، باعتبارها قيمة عالمية، ليست مجرد أصوات وتمثيل وإنما هى مسألة كرامة إنسانية وحياة، إدراك ذلك لابد أن يكون عاملا مهماً آخر. أضف إلى ذلك أن القلق بشأن العلاقة بين الفقر المدقع والمرض والحرمان والإرهاب (وبخاصة فى العقود الأخيرة) ليس منبت الصلة. من العوامل المساعدة كذلك عدم الشعور بالاطمئنان إلى أن النمو المتزايد لآليات المال المتشابكة وما يصاحبها من الاقتصاد الخدمى المتفجر، لا يمكن أن يجد الاستقرار فى عالم من المدن الفقيرة والأحياء الغاضبة والمراكز الدينية الرثة ("كوكب من العشوائيات" بعبارة "مايك ديفز - *Mike Davis*" الدالة) هذا الشعور بعدم الاطمئنان عامل آخر، وأخيراً وليس آخراً، فإن تيسر وجود "الإنترنت" بشكل متزايد، وبخاصة بالنسبة للأكثر نشاطاً من الناحية الاجتماعية بين فقراء العالم، أحدث نمواً هائلاً فيما أصبح يطلق عليه "نشاطية بلا حدود"<sup>(2)</sup>، وهو تطور كبير فى الجهود الشعبية لتجميع وتنسيق طاقات الأكثر فقراً فى كل من المدن أو الريف، لكى يتحدوا عبر الحدود القومية، وبذلك أصبحوا قادرين على التأثير فى السياسات القومية والتعددية، فيما يتعلق بالبيئة وحقوق الإنسان وحقوق العمل وحقوق التجارة وإصلاحات الملكية الفكرية لإلغاء سلطة النخبة، ومعارضة المشروعات الكبرى (مثل: السدود الضخمة) التى تعتبر مدمرة لحياة الفقراء ومصالحهم؛ إلى غير ذلك من الأمور التى تلحق الضرر بأكثر من نصف سكان العالم الفقراء، وبشكل عام، فإن

ثورات المعرفة والديمقراطية في العقود القليلة الأخيرة، التي دعمها انتشار تكنولوجيا المعلومات الحديثة، قد أسهمت في تشجيع التنوع الهائل لحركات المجتمع المدني الشعبية والعابرة للحدود القومية التي شهدناها في تاريخ البشرية.

إن تحالف نشطاء الإسكان في "مومباي"، وهو ما أركز عليه هنا، والشبكة العالمية التي هو جزء منها، يمكن النظر إليهما فحسب، في إطار ذلك الاتساع لحدود المجتمع المدني في أنحاء العالم، والاتساع الموازي لنطاق القضايا التي أصبح الفقراء مهتمين بها سياسيا. من الصحيح كذلك أن كلا من هذه الحركات لها تاريخ وجغرافيا خاصة مرتبطين ارتباطا وثيقا ببؤرة اهتمامها وما تركز عليه، الذي قد يكون الإسكان أو الإيدز أو التلوث أو السدود الكبرى أو أسعار المحاصيل الزراعية أو حقوق المرأة أو الملكية الفكرية أو تجارة الجنس؛ وهكذا الأمر بالنسبة للنشاطية في مجال الإسكان بين الأكثر فقرا، التي لها مواصفاتها ومصادرها التاريخية الخاصة.

على أنني لست معنيا هنا برواية قصة ذلك المظهر العالمي العريض لذلك النشاط العالمي العابر للحدود القومية أو تنوع أشكاله، وهي القصة التي بدأت تجذب الاهتمام الدراسي الآن. على نطاق واسع<sup>(3)</sup>؛ كما أود التركيز بالأحرى على بعد ثقافي لهذه الحركات، وهو بعد يمكن أن نجده في ثنايا فكرة "الكوزموبوليتانية من أسفل"؛ ولكي نلقى نظرة عن كثب على هذا النوع من الكوزموبوليتانية، سأبدأ بالشكل الذي تتخذه في "مومباي".

### "مومباي"، باعتبارها فضاء كوزمو بوليتانيا

الكوزموبوليتانية، بشكل عام، هي طابع الحياة في "مومباي". كلاهما، الأغنياء والفقراء يؤكدون قدرة الناس الذين يعيشون في المدينة (أهل مومباي -

*Mumbaikars*) على الحياة معا، وربما يستمتعون بالاختلافات الثقافية واللغوية، ونادرا ما تتطابق الكوزموبوليتانية مع التهذيب الذاتى أو العمومية أو مُثل العولمة المرتبطة بها تاريخيا بالتنوير الأوروبي. الكوزموبوليتانية في حالة "مومباى" مرتبطة بالتعاضد الثقافى، بالتقييم الإيجابى للاختلاط والاتصال ما بين الثقافات، ورفض الأحادية الثقافية كقيمة حاكمة، وشعور قوى بمزايا التواصل والاحتكاك بمن يتكلمون لغة أخرى أو يأكلون طعاما آخر، أو يعبدون آلهة أخرى أو يلبسون ثيابا أخرى.

هذا الطرح قد يواجه اعتراضا يرى أن "مومباى" كانت أيضا موطن أقوى حركة هندية للأحادية الثقافية وسيادة ثقافة إقليمية مفردة، هى ثقافة "ماهاراشترا - *Maharashtra*" وبخاصة بعد إعادة تنظيم الولايات لغويا، وهو الأمر الذى مكّن السياسيين الإقليميين من المطالبة بولاية منفصلة لأبناء ماهاراشترا (*Maharashtrians*) فى ١٩٥٦، وأن تكون تلك الولاية هى "بومباى" وليس ولاية "جوجارات - *Gujarat*" المجاورة؛ وكان حزب "شيڤا سينا - *Shiva Sena*" السياسى منتجا مدينيا لهذه النزعة اللغوية الانفصالية، كما أنه قوة سياسية رئيسية فى "مومباى" منذ أواخر ستينيات القرن الماضى تقريبا، ومازال كذلك إلى اليوم؛ وهناك كتابات كثيرة عن صعود هذا الحزب ونجاحه فى قتل الوعى الاشتراكى بين أبناء الطبقة العاملة فى "مومباى" من الناطقين بالماراثية - *Marathi* - ، وقدرته على الاستيلاء على اهتمام المنبذين من الشباب "الماهاراشترى - *Maharashtrian*"، وعلى قطاع عريض من شرطة المدينة وصغار الموظفين الحكوميين، وعن نجاحه فى ربط وظائف الخدمة الاجتماعية فى المناطق المجاورة بقومية هندوسية متطرفة وشوفينية ماراثية. شيڤا - سينا، بحق، هو القوة الرئيسية الوحيدة وراء الاضطرابات بين الهندوس والمسلمين فى العقود الثلاثة الأخيرة، وبخاصة تلك المجازر التى أعقبت



تدمير "مسجد بابرى" في ديسمبر ١٩٩٢ على يد بعض الكوادر الهندوسية المتطرفة (للمزيد من التفاصيل، انظر الفصل السابع)، إلا أن الحزب يعتريه الضعف والانقسامات الداخلية على نحو متزايد مع فقدان قائده ومفكره "بال ثاكراي - *Bal Thackeray*" الطاعن في السن جاذبيته الشخصية وقدرته على السيطرة، ويصارع الآن من أجل الإبقاء على حضوره السياسى. أما الطبقات العاملة الفقيرة، الناطقة بالماراثية في "مومباى" فقد أظهرت قدرا من التحفظ غير العادى بعد حدثين كبيرين كان يمكن أن يشعلا فتيل أزمات كبرى في تاريخ "مومباى" السياسى الحديث: حريق عربة القطار الذى نجم عنه مقتل مجموعة من النشطاء الهندوس في فبراير ٢٠٠٠ بالقرب من "جودرا - *Godhra*" في "جوجارات"، وسلسلة التفجيرات المنظمة لعدد من القطارات، الأمر الذى أصاب المدينة بالشلل التام في يوليو ٢٠٠٦. كانت هناك مزاعم قوية في الحالتين بتورط نشطاء مسلمين راديكاليين، ربما بالتواطؤ مع قوى إسلامية قومية متطرفة، إلا أن الطبقات العاملة في "مومباى" رفضت الانجرار إلى أعمال العنف الانتقامية ضد المسلمين. كل ما سبق ذكره مهم لفهم المصادر الواسعة لكوزموپوليتانية "مومباى"، قبل الانتقال لبحث علاقتها باستراتيجيات نشطاء الإسكان في التحالف.

"مومباى" مدينة ذات تاريخ يتمحور حول الاتصال والتجارة والغزو. حضور وصرعات البرتغاليين والبريطانيين على مجموعة من الجزر (التي أصبحت فيما بعد مدينة مومباى) جعل منها "مدينة أغراب" من البداية. بصرف النظر عن مجتمعات الصيد الساحلية القليلة، فإن لكل جماعة اجتماعية في "مومباى" تاريخا محليا قصيرا نسبيا، وهذه الجماعات المتنوعة التى تضم يهودا ومسلمين وپارسيين (الزرادشت الهندود) ومسيحيين (من الأجانب والمحليين) وعشرات الجماعات الأخرى التى يمكن أن تعتبر هندوسية أو مسلمة على نحو ما، كل ذلك أعطى المدينة

طبيعة وصبغة متقاطعة الثقافات منجزة ومبنية على الوساطة والترجمة. كثير من هذه الجماعات كان بينها روابط وعلاقات تجارية، وعلاقات وتعاملات مع حكام أجنبي ومحليين مختلفين، ومع إمبراطوريات عدة في الداخل، وقبل كل شيء مع عالم تجارى أوسع في المحيط الهندى وخاصة في الخليج الفارسى. كل ذلك جعل من "مومباى"، منذ فجر تاريخها الحديث، جزءا من عالم البحر العربى مثلما هى جزء من شبه القارة الهندية.

بشكل عام، ظلت كوزموبوليتانية "مومباى" مرتبطة طويلا بأقذارها التجارية، وحتى الثمانينيات كان عالم صناعة النسيج بها يقوم على عقد عمل اجتماعى بين قوة عمل معظمها من الناطقين بالماراثية وطبقة من أصحاب المصانع، معظمها من الناطقين بالجوچاراتية. لم تكن الطبقة العاملة في "مومباى" بكاملها من الناطقين بالماراثية في يوم من الأيام، إذ كان هناك دائما مزارعون فقراء وغيرهم من النازحين من الجنوب، ومن وسط الهند ومن المناطق القبلية في جوچارات، وأعداد صغيرة من كل مكان في البلاد تقريبا. يضاف إلى ذلك أن صغار المقرضين في "مومباى" كانوا غالبا من "الپاتان - *Pathans*" القادمين من الأقاليم الشمالية الغربية، ومن حراس وخفراء كثير من المنازل والمكاتب القادمين غالبا من "نيپال"، كما كانت بعض المباني المهمة على الساحل مملوكة للأسرة الحاكمة الكويتية. كان هناك كذلك عدد كبير من الإنجليز من أصول هندية الذين يعملون في السكك الحديدية في "مومباى" وفي كل أنحاء الهند، كما كان سكان "مومباى" من الكاثوليك محافظين دائما على علاقتهم بأسلافهم وحكامهم البرتغاليين في "جووا - *Goa*"; ومع تطور المدينة إلى مركز مالى وتجارى رئيسى في القرن العشرين، ومع قاعدة صناعية قوية في مجال النسيج، كانت طبقاتها الحاكمة تضم أثرياء من "الجوچارات - *Gujaratis*" و"الماروارى - *Marwaris*" و"الپارسين - *Parsis*" و"السنديين - *Sindhis*" و"البهرة - *Bohras*"،

و"الإسماعيلية - *Ismailis*"، بالإضافة إلى عدد قليل من العائلات التجارية الناطقة بالماراثية مثل عائلات "الجاروار - *Garwares*" و"الكيرلوسكار - *Kirloskars*"، و"الدانوكار - *Dahanukars*". لم تكن هناك أى طبقة اجتماعية في "مومباي"، من النخب المالية إلى الطبقات الكادحة في أحواض السفن، أحادية اللغة أو الدين.

سبق أن وصفت "مومباي" في الفصل السابع بأنها "مدينة الكاش - *City of Cash*"، حيث تدفق الأموال - سائلة ومجردة، عملات وشيكات، كذهب وأسهم، كقروض وديون، كأجور وعمولات، كرشوة وهبات - هو القوة الدائرية الفعلية التى تبقى على اقتصاد "مومباي" متماسكا. مما لا شك فيه أن مثل هذه التدفقات المالية مهمة في كل المدن الكبرى، وبخاصة في المراكز المالية مثل "مومباي"، ولكن ميثولوجيا هذه المدينة وحياتها اليومية تؤكدان بقوة شديدة "مركزية الكاش" كموضوع للرغبة، للعبادة، للسرية والغموض، للخواص السحرية التى تفوق وتتجاوز مجرد استخدامه أو منفعته، وصناعة السينما التى تعرف بها "مومباي" اليوم، والمعروفة عالميا بـ "بولي وود - *Bollywood*"، هى الآلة المحركة الرئيسية التى تظل من خلالها كوزموبوليتانية المؤسسة والنشاط والكاش حية وساحرة، و"بولي وود"، من جوانب أخرى كثيرة، هى مفتاح لكوزموبوليتانية "مومباي"، وبخاصة في هذا الإطار.

منذ بداياتها، كانت صناعة السينما في "مومباي" هى النشاط التجارى الرئيسى الذى تعلمت فيه الجماعات اللغوية والدينية المتعددة في المدينة أن تتعاون في آلية لصنع الأموال وميثولوجيا للشهرة والرفاهية والمتعة لها طابعها المميز اليوم. الممولون والمنتجون الجوجورات، المغنون وكُتاب السيناريو البنغال، المعدون والمطربون والمصورون السينمائيون (بالعودة إلى صناعة السينما في كولابور - *Kolhapur* واستديوهات پرابات - *Prabhat*)، كل هؤلاء تواصلوا مع الأسر الفنية القديمة في

مناطق الشمال الإسلامية، التى أنجبت نجوما مثل "نرجس" ومغتين مثل "نورجهان" وشعراء وكتاب سيناريو مثل العظيم "سادات حسن مانتو"، وفى مرحلة قريبة نسبيا خلقت الحركة الأوردية التقدمية طبقة من كتاب الأغاني والسيناريو فى المنفى (مثل "كايفى عزمى - *Kaifi Azmi*" و"ساهر لوديانفى - *Sahir Ludhianvi*" و"مجروح سلطان پورى - *Majrooh Sultanpuri*"، و"حسرات جايپورى - *Hasrat Jaipuri*"، وغيرهم)، الذين ضاعفوا جمهور السينما بلهجتهم الهندستانية المشبعة بتراث الأوردية والفارسية فى شمال الهند. أغنياهم التى أصبحت السمة المميزة للأفلام الهندية والمصدر الرئيسى للموسيقى الشعبية فى ربوع الهند فى الخمسينيات والستينيات وإلى الآن (مع الكتيبات الصغيرة التى تحتوى على كلمات الأغاني لمن يريد أن يعرفها جيدا)، هذه الأغنيات، خلقت لدى جمهور السينما فى "مومباى" ذائقة للكلمات والأساليب الهندستانية التى دخلت لغة الشارع الهندية. فى الوقت نفسه كانت البرامج الغنائية الإذاعية لا تكف عن إذاعة العروض الموسيقية مثل "بينكا جيت مالا - *Binaca Geet Mala*" فى الخمسينيات والستينيات، بينما كانت الأفلام تعرض فى دور السينما وبعدها، لدرجة أن الفضاء السمعى فى شوارع "مومباى" يعج - بمعنى الكلمة - بكلمات وأشعار تلك الأغنيات المستمدة من التراث الموسيقى والغنائى من شمال غربى الهند، مثل الغزل.<sup>(4)</sup> فى نفس الوقت كانت الأخبار تذاع بلغة هندية (هندوكية صرفة) مجردة من الدخيل الأوردى أو الفارسى، مشحونة بالجذور والتعابير السانسكرىتية؛ وهكذا شب جمهور السينما ومستمعو الراديو فى "مومباى" فى عالم لغة هندية من شعبتين، هندية تستوعب كلمات الأوردية والفارسية الغنائية الناعمة من خلال أغنيات ونصوص الفيلم الهندى الشعبى، وهندية أخرى مختلفة عن طريق أخبار الراديو والصحف والمجلات الهندية الرئيسية، وهى لغة كلاسيكية مجردة من أى "شوائب" إسلامية.

وهكذا، فإن ما يطلق عليه أحيانا، في مقام السخرية، "هندية بمبية - *Bambaiyya Hindi*" (وخاصة بواسطة أرستقراطية دلهي المثقفة)، ما هو إلا "تشكيلة" لغوية ساحرة أهم ما يميزها اختراقها بمفردات وصيغ نحوية وملامح وقواعد مستمدة من الماراثية ومن جوجاراتية "بومباي". الأفلام والأغاني التي تنتجها "بولي وود" هي التي خلقت المصطلحات الرئيسية لهندية "بومباي"، وهي المصطلحات التي تغيرت عبر ستة عقود بعد ١٩٥٠، ولكنها كانت دائما هجينا غريبا بالنسبة للناطقين بالهندية من أبناء الشمال الذين كثيرا ما يسخرون من هندية "بومباي" انطلاقا من فكرة أن هنديتهم هي اللغة الأصلية. الأخيرة بالطبع، هي هجين من الأوردية والهندستانية وتنوعات عدة من الكاري بولي - *Khari-boli*، والكثير من اللغات الشفهية القديمة في شمال الهند، من "الماروارية - *Marwari*" في "راجستان" إلى "المائيلي - *Maithili*" في "بيهار".

فكرة وجود لغة هندية (*Hindi*) معيارية في شمال الهند، عندما تقارن بها هندية بومباي (*Bombaiyya Hindi*)، تعتبر الأخيرة لغة للبروليتاريا أو هجينا غريبا، هذه الفكرة ضرب من الحماقة ودلالة على شوقيئية إقليمية في ثوب ملكية لغوية. فكرة لا تتجاهل أثر الأشكال المختلفة لهندستانية شمال الهند في تشكيل هندية "بومباي" فحسب، بل إنها تسبغ على "كاري بولي" الشمال امتيازاً تنكره على لغات مثل الماراثية والجوجاراتية. المفارقة الساخرة هي أن كلا من الماراثية والجوجاراتية مدينتان لغويا وإلى حد بعيد، للأوردية والفارسية في فترة ما قبل الاستعمار، وبأكثر مما هي مدينة لهما كثير من اللغات الشعبية في وسط الهند، إلا أن هذا التاريخ ليس أساسيا في مجادلتى هنا على أية حال.

اليوم، تجمع التجارة والكاش والسينما، إلى جانب أشكال أخرى من الصناعة والتصنيع والمشروعات والمقاولات، كل ذلك يخلق عالما متعدد اللغات شديد التعقيد،

يوجد بين عناصره شكل من هندية "بومباى" دائم التطور، يشكل وتشكله في آن واحد أغاني وكتابات "بولى وود"؛ في الوقت نفسه من الصعب أن نقول إن مراثية "مومباى" بسيطة أو مفردة أو متجانسة، كما أظهرت الدراسات والبحوث التى أجريت على مختلف اللهجات المراثية في منطقة "مومباى" الكبرى مؤخرًا.<sup>(5)</sup>

ملاحظة أخيرة تعيدنا إلى ذلك التوتر بين كوزموبوليتانية "مومباى" اللغوية المتمركزة حول صناعة السينما، وقوة "شيڤا سينا"، التى تؤكد، تاريخيا، ملكية "المهاراشترانيين - *Maharashtrians*" لـ "مومباى"، وسيادة "المراثية" كلغة، وألوية تاريخ ماهرashtra كإقليم في الكتب الدراسية، وأسماء الشوارع والحياة الدينية في المدينة، التى لا يوجد تعبير عنها أفضل مما نجده في "عبادة"<sup>(6)</sup> الملك المقاتل "شيڤاجى - *Shivaji*" في اللاهوت السياسى لـ "شيڤا سينا". حتى هذا الحزب المراثى الشوفينى، كان مضطرا لتقديم تنازلات لصالح التنوع اللغوى في "مومباى"، عندما قام بإصدار طبعتين، هندية وجوچاراتية، من جريدته الدعائية الرئيسية "سامنا - *Saamna*"، لكى يصل إلى الجماهير التى قد تروق لها أيديولوجيته من جوانبها الهندوسية الأصولية القومية، وغير راغبين في التخلي عن ولائهم اللغوية.<sup>(6)</sup> في هذا العالم اللغوى المثير، المتعدد الطبقات، علينا أن نضع الاستراتيجيات الكوزموبوليتانية الخاصة بالجماعات الاجتماعية والمنظمات التى تكون تحالف نشطاء الإسكان في "مومباى" وشبكاتها العالمية.

### كوزموبوليتانية فقراء المدن.

عودة إلى الاستراتيجيات الثقافية لفقراء المدن الذين عبأوا أنفسهم، عن طريق الانتظام في تحاديات فيدرالية، وبداية من خلال عمل الـ "*NSDF*"؛ وبالبناء على

---

<sup>(5)</sup> المقصود الإعجاب الشديد (*cult*) الذى يقارب عبادة الشخصية. (المترجم)

تجارب الشارع لدى النساء اللائى أسسن "ماهيلا ميلان - *Mahila Milan*" في أعقاب مكابداتهن السابقة كعاملات جنس في الأحياء المجاورة المنتشرة حول "بومباى سنترال" إحدى أكبر محطتين للسكة الحديد في المدينة؛ وبالإفادة من موارد الطبقة المتوسطة للنساء اللائى قمن بإنشاء منظمة "سپارك - *SPARC*" غير الحكومية؛ كما أن قصة هذا التعاون الذى بدأ في أوائل الثمانينيات في "بومباى" عبر سلسلة من المواجهات العرضية منشورة في كثير من المصادر التى يمكن الرجوع إليها.<sup>(7)</sup>

إلى اليوم، قطع نساء ورجال "ماهيلا ميلان" والـ *NSDF* الفقراء شوطا كبيرا منذ أن بدأوا تنظيم أنفسهم كنشطاء للحصول على مسكن آمن وحد أدنى من الحقوق المدنية وقدر من الحماية من نهب الشرطة والمجرمين وموظفى البلدية في "بومباى"؛ وتعلموا كيف يتعاملون مباشرة مع البنوك والمهندسين ومقاولى البناء والمطورين والسياسيين والأكاديميين والمشاهير من ذوى الجنسيات المختلفة. تعلموا كيف يقومون بتوثيق ومسح وتنظيم مجتمعاتهم من خلال أساليب مختلفة للمعاينة والتعداد وتبادل المعلومات، كما طوروا أساليب تنظيم مدخراتهم ومقدراتهم مع المؤسسات المصرفية والائتمانية الرسمية وشبه الرسمية، كما أصبحوا رؤساء في إحدى شركات الإنشاءات الكبرى (شركة خاصة مستقلة هى *NIRMAAN*)، ومن خلالها يديرون أنشطة في مجالات رأس المال والقروض وتخطيط وتنفيذ مشروعات بناء تركز اهتمامها على الإسكان والمرافق الصحية في "بومباى" ومدن هندية أخرى كثيرة، كما تطورت إلى حد كبير قدرتهم على إنجاز مشروعات بنية أساسية بالموصفات التى تحددها البلدية والجهات المقرضة، والآن تطلب منهم الأجهزة الرسمية في الولاية والحكومة الفيدرالية تقديم خبراتهم واستراتيجياتهم لمدن أخرى في الهند تواجه صعوبات في حل مشكلات الإسكان والبنية الأساسية للمناطق الفقيرة على مدى عقود. تعلموا كيف

يتعاملون مع المتغيرات الدائمة وحركة التنقلات بين موظفي الخدمة المدنية في أجهزة المدينة والولاية، وكيف يستخدمون قوتهم العددية ذخيرة في الانتخابات دون الرضوخ لضغوط السياسيين، أو أن يكونوا "بنوك أصوات سلبية" لسياسيين أو لأحزاب سياسية معينة. إنهم يحظون الآن باحترام (وحسد) البنائين والمطورين التجاريين الذين يعتبرون أسواق الإسكان في "مومباي" ساحة لهم لتحقيق الأرباح دون رقيب، كما أصبح السياسيون وأصحاب المصالح في عالم العقارات وصيانة وتطوير المباني يضعونهم في الاعتبار وإن على مضض؛ وقبل ذلك كله فهم يحققون نجاحا مضطردا في تغيير النظرة إلى الفقراء من سكان الشوارع والعشوائيات بأنهم ليسوا مواطنين أو أنهم مجرد كائنات طفيلية، وعالة على اقتصاد "مومباي"، وفي إرغام السياسيين والبيروقراط والمخططين ومختلف النخب في المدينة على الإقرار باستحالة التعامل مع الفقراء باعتبارهم سرطانا ينهش جسدها، وإنما هم مواطنون لهم نفس الحقوق مثل غيرهم، وأنه لا غنى عنهم في اقتصاديات الخدمات والإنتاج. باختصار شديد، يمكن القول إن الجماعات الاجتماعية والقيادات الموجودة في "التحالف" قد نجحت في خلق آلية "اعتراف اجتماعي" غير قابلة للإلغاء (كما يقول "تشارلز تيلور - Charles Taylor") تجعل من المستحيل اليوم تجاهل حضورهم العددي الكبير أو حقوقهم المشروعة في السكن، والبنية الأساسية، وفي صوت سياسي في حياة المدينة.

الممارسات الكوزموپوليتانية للتحالف وثيقة الصلة بتلك النجاحات التي تحققت بصعوبة، وهو ما نشهده في أمور كثيرة، صغيرة كانت أو كبيرة. يمكن أن نرى هذه الممارسات في معارض السكن ودورات المياه وسبق أن عرضت لها في الكتاب. في هذه المناسبات التي تجمع بين الاحتفالية والتعلم والحوار وبناء أواصر التضامن، يلتقى النساء (والرجال) من مختلف المدن والمناطق، باذلين قصارى جهدهم لاحتواء بعض مظاهر التنوع اللغوي والثقافي الهندي. يتناقشون حول آمالهم بشأن الفضاء



المحلى والمنزلى، خبراتهم وتجاربهم مع تقنيات ومواد البناء المختلفة، ممارساتهم للدخار والائتمان، وآمالهم وتطلعاتهم إلى مسكن دائم وأمان سياسى فى شوارعهم ومدنهم. الصدمات تنشأ، والمآسى تصبح هما مشتركا، والقصص والحكايات تصبح متبادلة، وتجارب الكفاح يتم تأطيرها لكى تفهمها نساء من أجل نساء أخريات قادمات من عوالم أخرى فقيرة. تتضمن هذه التبادلات عادة التغلب على صعوبات لغوية، كما يحدث مثلا عندما تتحدث نساء من "نيپال" أو "أوريسا" مع أخريات من "پونه - Pune" أو "تاميل نادو - Tamol Nadu"، عبر "جسر" لغوى تصنعه نساء "ماهيلا ميلان" من "مومباى"، من اللاتى يتكلمن لغات مختلفة. إن محادثة طويلة ممتدة يمكن أن تتضمن استخدام تنوعات عدة من الهندية والمراثية و"الكانادية" (Kannada) و"الأورية" (Oriya)، و"التاميلية" (Tamil)، وربما بعض الإنجليزية (فى حال وجود زائرين من شبكات التمويل الخارجية)، وستكون الترجمة نشاطا أساسيا، حيث يقوم المشاركون بتفسير وتوضيح الآراء والأفكار ووجهات النظر لبعضهم البعض، وخاصة عندما يكون من الضرورى إطلاع كبار السن والأقل تعليما على الجديد من القضايا الاجتماعية والفنية. اللغة فى هذه المواقف والحالات وسط ورسالة، خلفية وواجهة، أداة وأفق، ونادرا ما تصاغ كموقع لتفاوض أو جهد واع؛ إلا أن اللغة هى أول وأهم موقع للجهد المبذول بهدف تمديد الآفاق الثقافية لأولئك النساء والرجال، ولا يمكن التهوين من شأنها كأساس لكل أشكال الترجمة والتعلم والتبادل فى عمل الشبكة العالمية.

هذه المناسبات التى تتم بين المدن فى الإطار الهندى لا يمكن أن تعتبر السياق الرئيسى الذى يتعلم فيه أعضاء التحالف استراتيجيات الكوزموپوليتانية؛ والحقيقة أن النضال اليومى بهدف التنظيم الذاتى فى "مومباى" عبر عقود من أوائل الثمانينيات إلى الآن، لا يمكن النظر إليها خارج إطار الإرادة الراسخة لدى أعضاء التحالف الأكثر

فقرا، للتوصل إلى حدود ثقافية مهمة وتوسيع مداها، وبالتالي يجعلون لذواتهم الثقافية معنى. على سبيل المثال، أفقر النساء اللاتي يمثلن جوهر "ماهيلا ميلان" هن بنسبة كبيرة نساء مسلمات من منطقة "أندرا براديش - *Andhra Pradesh*" الناطقة بـ "التلغو - *Telugu*"، اللاتي دخلن تجارة الجنس، كعاملات جنس في "ناجبادا - *Nagpada*"، والمناطق المجاورة في وسط "مومباي". عواهم اللغوية والثقافية، المعقدة بالفعل (المختلفة تماما عن عالم محظيات الشمال المسلم) وجدت نفسها في مواجهة عالم "متسوقي الجنس" من الذكور متعددي اللغات في "مومباي"، ذلك العالم الذي يعج بالفسادين من رجال الشرطة الناطقين بالماراثية، والعمال والسياسة الذين يتحدثون بلهجات مختلفة من الهندية والتاميلية والجوجاراتية وغيرها من اللغات الهندية. عندما نظمن أنفسهن في جماعة ماهيلا ميلان للاعتماد على ذواتهن والهرب من مهنهن السابقة وتعلم أساليب جديدة لكسب العيش والحصول على مسكن آمن، بقين لعدة عقود مقيدات بسكنى الأرصفة في أماكن عملهن القريبة. إلا أنهن تعلمن كذلك العمل والتعاون مع أعضاء التحالف (*NSDF*) الآخرين ومعظمهم من الرجال الناطقين بالتاميلية والقادمين من "دارافي - *Dharavi*" والمناطق ذات الأغلبية التاميلية شمالي "ناجبادا - *Nagpada*"، وكان أولئك الرجال التاميليون يمثلون منظومة مختلفة من التواريخ والمسارات، وأقل ما يقال عنهم إنهم لم يكونوا متعاطفين مع "عاملات الجنس" (مثل معظم الرجال في مومباي)، وكانوا على دراية أكبر باستراتيجيات سياسات الإسكان في "مومباي"، وباعتبارهم قادمين من عالم دارافي المهني والسياسي شديد التعقيد، كانوا مهرة في التعامل مع عالم التاميل السفلى بامتداداته المسلمة (حيث كان البعض من أبرز رجال العالم السفلي في "مومباي" في الفترة من ١٩٥٠ و ١٩٨٠ من التاميل الهندوس والمسلمين)، وكانوا كذلك يعرفون كيف يتعاملون مع فئات مختلفة من المجرمين والشرطة وزعماء الأحياء الفقيرة والعشوائيات، وعليه فقد كانوا مفيدين للتحالف. كانت التعاملات بين هاتين

الثقافتين الفرعيتين في "مومباي" (المسلمات أعضاء ماهيلا ميلان، عاملات الجنس سابقا، وأعضاء NSDF ومعظمهم من الطبقة العاملة الذين يتكلمون التاميلية) تتطلب ما هو أكثر من التفاوض بين الأساليب الثقافية والثغرات في موازيك الطبقة واللغة والجنس في "مومباي". هذا التفاوض الدائر، بما له من متضمنات بالنسبة لمجمل استراتيجيات التحالف في "مومباي"، هو مجرد مثال على المكابدات اليومية للتفاوض بين الفوارق الثقافية بين أفقر الفقراء في "مومباي". مثل هذه الكوزموپوليتانية لا يتم تحقيقها بسهولة حيث إنها لا تجد دعما من التعليم أو الامتيازات الثقافية أو الثقيف الذاتي.

هذه الكوزموپوليتانية المتناهية الصغر بين فقراء المدن، تؤمن وتدعم مجالات وأطرا أوسع لممارسة الكوزموپوليتانية؛ ولعل أهم ما يتعلق بأحداث العنف الكارثية المتكررة بين الهندوس والمسلمين في "مومباي" وبخاصة تلك التي وقعت في ديسمبر ١٩٩٢ ويناير ١٩٩٣. في تلك الأحداث الدامية التي خلفت قتلى ودمارا كبيرا بين الهندوس والمسلمين الأكثر فقرا في "مومباي"، استطاعت المناطق التي تسيطر عليها جماعات التحالف أن تخفف من آثار عنف الشارع والأضرار التي أصابت الأقلية المسلمة، كما كان النشاط يقومون بتوزيع المعونات لمساعدة وغوث الضحايا من الجانبين ومقاومة الدعاية المهيجة والمأججة للعداء؛ ويظل ما حدث في هذا السياق دليلا على قوة التحالف في مدينة كانت باستمرار عرضة لأخطار شديدة، يفجرها الفقر والسياسات الأصولية المحلية، والسياسات الهندوسية ذات الصبغة القومية المتعصبة وهستيريا العداء لباكستان والإلحاح المستمر على مكافحة الإرهاب العالمي. هذه العلمانية القاعدية، الموثقة من قبل كثير من المراقبين، في مدينة يعيش نصف سكانها تقريبا (البالغ عددهم نحو ستة عشر مليون نسمة) في مناطق وأحياء عشوائية تضم مسلمين وهندوس يعيشون جنبا إلى جنب، تعنى أكثر مما تعنيه بالنسبة لمنظري

العلمانية الهندية. بالنسبة لأولئك المنظرين، ليس للعلمانية علاقة كبيرة بنضال فقراء المدن اليومى من أجل البقاء فى المدن الهندية، مثلما هى بالجدارة بالاحترام وبالقيم الدستورية الحديثة التى لا يمكن أن تصل إليها جموع الفقراء والأميين، فى صورها المجردة.

كما أن الكوزموپوليتانية بين فقراء المدن لا تبدأ وتنتهى بالعلمانية القاعدية، حيث إنها تمتد أيضا إلى الاجتماعات العامة، والخطابة السياسية، والتواصل اللغوى مع النخب المحلية والقومية والعالمية. عندما قامت "هيلارى كلينتون - Hilary Clinton" و"كولن پاول - Colin Powell" و"الأمير تشارلز - Prince Charles" بزيارة منازل ومكاتب "NSDF" و"ماهिला ميلان - Mahila Milan" فى "مومباى" وجدوا أنفسهم جزءا من فضاء وخطاب الفقراء المتفاعلين معهم، وبالرغم من أن الترجمة اللغوية نشاط دائم فى مثل تلك الظروف، كان اللقاء مرتبا بحيث يبرز أصوات الفقراء قبل أصوات الخبراء وغيرهم من الوسطاء. مثل هذه اللقاءات، التى يزيد عددها بمرور السنوات جعلت قيادات كثيرة ومختلفة على اتصال بأكثر النساء والرجال فقرا من أعضاء التحالف لمناقشة خططهم وآمالهم واستراتيجياتهم وقوائم احتياجاتهم الحقيقية للدعم والمساعدة. هذه اللقاءات تبنى على تجارب كوزموپوليتانية "مومباى" المتناهية الصغر التى عرضت لها بإيجاز، وعلى الثقة المتطورة فى جهود أولئك الرجال والنساء للتفاوض حول تنوعات عوالمهم فى "مومباى" والتوافق معها.

إلا أن هذه اللقاءات تبنى كذلك على شكل آخر من المواجهة شديد الأهمية بالنسبة للسياسات العابرة للحدود القومية الخاصة بالشبكة العالمية للمجتمعات الحضرية التى يتمنى إليها التحالف، تلك هى تبادلات المعرفة والخبرة بين أعضاء تلك المجتمعات الذين يقومون بزيارة مجتمعات بعضهم البعض ضمن مجموعات صغيرة،

في إفريقيا وآسيا وحتى في إنجلترا، ويجمعهم اهتمام مشترك بمشكلات التشرد والإسكان الحضري والأمن. في تلك اللقاءات، يتشارك فقراء المدن من مجتمعات مختلفة (من كيب تاون وجوهانسبرج إلى مومباي ومانيلا ونايكوك) الحكايات والأغاني والاستراتيجيات والحوارات العامة، وهو ما يجري في أجواء ودية وغير رسمية، وأحيانا في إطار مناسبات سياسية عامة، يجد فيها السياسيون وصناع السياسة والنخب أنفسهم مستدرجين إلى فضاء كوزموپوليتانية عابرة للحدود لا يحددونها أو يسيطرون عليها. السياسات الثقافية لهذه المناسبات التي تتم على نطاق واسع فطنة ومتعددة الطبقات حيث تجمع بين المحلي والوطني والإقليمي والعالمي والتفاوض والتفاهات الخلاقة. الأحاديث والأغاني قد تكون بأكثر من لغة أو لهجة محلية، الرقصات قد تكون ممثلة لأكثر من دولة أو قارة، العروض الثقافية قد تعبر عن فهم سكان الأحياء العشوائية ومحاكاتهم لرقص وأغنيات الثقافات العليا (مثل رقصات "الزولو - Zulu" في "ديربان - Durban" أو رقصات الـ "كولي - Koli" عند جماعات الصيادين في "مومباي"). هذه الأنشطة، تبرز عادة حضور قيادات من المجتمعات الفقيرة نفسها، وتجذب النخب المتعددة من الطبقة المتوسطة والمجتمع المدني والمثقفين، إلى مدار خيال وأداء وتفاهم ثقافي، بعيد كل البعد عن التنظير والنخبوية.

وفي سنة ٢٠٠١، كان لي شرف المشاركة في إحدى هذه المناسبات غير العادية التي تجلت فيها عناصر عدة من ممارسات الكوزموپوليتانية المتناهية الصغر وبناء الجسور الثقافية العابرة للحدود القومية.<sup>(8)</sup> كان الإطار الذي جاءت فيه المناسبة اجتماعا كبيرا بخصوص الإسكان الحضري في العالم استضافته الأمم المتحدة في مقرها الرئيسي في نيويورك في قلب أكبر العواصم العالمية تعقيدا. لم يكن لعالم المنظمات غير الحكومية مكان كبير في تلك المناسبة التي كان الجانب الأكبر من المشاركة فيها للوفود

الدولية الرسمية والهيئات متعددة الجنسية المعروفة مثل الـ "UNCHS"، إلا أن أعضاء *Shack/Slum Dwellers International (SDI)*، استطاعوا أن يعرضوا على جمهور الحاضرين قطعة مسرحية غير عادية بعد أن حصلوا على تصريح ببناء نموذج لمنزل ومجموعة من دورات المياه في ردهة مبنى الأمم المتحدة، بأيديهم وباستخدام مواد غير مألوفة وذلك في حضور مئات المندوبين الرسميين لكثير من الدول. كان المشاركون الرئيسيون من التحالف مجموعة تضم نحو خمسة عشر رجلاً وامرأة من فرعى الشبكة في الهند وجنوب إفريقيا، ومجموعة صغيرة من نشطاء المجتمع المدني المرتبطين بهم. لفت نموذج المنزل الصغير ودورات مياه الأطفال أنظار كل من كان يمر بردهة المبنى، وفي وسط المؤتمر كانت هناك حركة عارمة في كل أروقة المقر؛ وفجأة ظهر وسط الزحام الشديد "كوفي أنان - Kofi Annan" السكرتير العام السابق، و"آنا تيبايجوكا - Anna Tibaijuka" المديرية التنفيذية السابقة لـ "UNCHS"، يحيط بهما الراقصون والمغنون ومجموعة من النساء من الهند وجنوب إفريقيا يصدحن بالأناشيد والزغاريد وجموع أكبر من المندوبين والزائرين الذين كانوا يتابعون، بشغف شديد، تلك الدراما السياسية العفوية في ردهة المنظمة الدولية. هكذا تم اجتذاب سحر الأمم المتحدة وقوتها السياسية إلى فضاء فقراء المدن، ليجد كبار ممثلي المنظمة الدولية أنفسهم في خضم أصوات وأغاني ورقصات وم عروضات أكثر الفقراء فقراً - دوائرهم الحقيقية. كانوا، وكل من كان هناك، يعرفون أنها لحظة سحرية فاتنة. كانت لحظة كوزموبوليتانية تماماً، قدمها رجال ونساء هم الأكثر فقراً، ينتمون إلى جماعات اجتماعية في إفريقيا والهند تعيش في أحياء وتجمعات عشوائية بائسة، لديهم تجربتهم الطويلة مع كوزموبوليتانية متناهية الصغر، يفندون منها كل ما لاحق الفرصة لذلك - مهما كانت قصيرة - للاستيلاء على كاريزما الأمم المتحدة بشروطهم. في مثل تلك المناسبات، يمكن أن نجد مغزى وأهمية الكوزموبوليتانية من أسفل، وهو الموضوع الذي أختتم به أفكارى في هذا السياق.

## الكوزموبوليتانية وسياسات الأمل

في الفصول السابقة من الجزء الثاني كان تركيزي على الممارسات المحلية والقيم التي تشكل أساس ما أسميته "الديمقراطية العميقة" لهذه الحركة، وبالتالي للأساليب التي استطاع "التحالف" من خلالها أن يبنى بين فقراء المدن ما أسميته "القدرة على الطموح"، وفي هذا الجزء الختامي أربط بين فهمي ووصفي لـ "الكوزموبوليتانية من أسفل" وهياكل الديمقراطية العميقة وشروط تطوير القدرة على الطموح، حيث إنهما تمثلان، معا، المواد الخام لسياسات الأمل بالنسبة لفقراء المدن في العالم.

النظرة العامة للكوزموبوليتانية تراها ممارسة متصلة بالهوية الثقافية والتعزيز الذاتي الشخصي، وعليه فهي ليست مرتبطة في الغالب بالاقتصاد السياسي الأعرض للحقوق والموارد والاعتراف الاجتماعي. تلك رؤية محددة للكوزموبوليتانية، حيث نجد بين الطرق الكثيرة التي يتم بها إقصاء الفقراء وإبعادهم عن فوائد المشاركة، وخاصة في الديمقراطيات متعددة الثقافات، إقصاؤهم عن مؤسسات التعليم والتكوين المهني والخبرة وفرص تنمية قدراتهم الخاصة على تطوير أنفسهم. هذا النقص معروف بالطبع منذ فترة طويلة في السياسات القومية والعالمية للتطوير والتحديث، وبخاصة تلك ذات الصلة بحركات التحديث الاقتصادي في الدول الجديدة التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية. هناك سوابق أيضا لجذب الفقراء إلى دائرة السياسات العامة من خلال آليات التعليم العام، وذلك في إطار الثورات الاجتماعية الكبرى في روسيا والصين في القرن العشرين، وعلى نحو أكثر تواضعا في ثورات القرن الثامن عشر الاجتماعية في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة، التي ساعدت كلها في تعميق الروابط بين السيادة الشعبية والقضاء على الفقر؛ ولكن هذا التوجه التاريخي نحو التعليم العام، والذي هو دون شك نتاج لتأكيد حركة التنوير على العلاقة بين المثل العليا للمعرفة والتعليم والمساواة الاجتماعية، إنما يتضمن بشكل

عام تأكيذا أكبر على المهارات الفنية، والتعليم الأساسي، والقدرات التعليمية التقليدية على مختلف المستويات، باعتبارها مفاتيح التحول الديمقراطي. هذا التأكيد ليس مخطئا بذاته، ولكنه ينجح إلى التقليل من أهمية المغزى السياسى للكونزموبوليتانية، باعتبارها أداة للحصول على حقوق عن جدارة.

ولنعد مرة أخرى للتفكير بشأن صور الممارسات التى يناضل من خلالها سكان الأحياء العشوائية الذين وصفتهم، لتوسيع عوالمهم الثقافية، ابتداء بعوالمهم القريبة من "مومباى" (وربما بداخلها). هذه الممارسات تتطلب منهم تخيل عوالمهم اليومية، وظروف بقائهم وأمانهم اليومية، مبدئيا ودائما، فى فضاء متعدد اللغات والثقافات؛ ذلك لأن ليس من السهل على الإطلاق فصل اللغة والطائفة والدين عن شئون الطبقة والسلطة وامتيازات المكان، فى مدينة مثل "مومباى": الفوارق والاختلافات أفقية ورأسية، والفقراء (نحو ثمانية ملايين) مختلفون من ناحية اللغة والدين والطائفة، مثلما هم مختلفون عن الثمانية ملايين الآخرين من سكان "مومباى" الأفضل حالا منهم بناء على ذلك، فإن كل التعاملات الثقافية تتطلب تفاوضات، وكل التفاوضات ذات أبعاد ثقافية. اللغة هى المجال الأهم لمثل هذه التفاوضات، رؤية واستماعا، إلا أنها، إلى جانب ذلك، مثال لمواقع الاختلاف الأخرى مثل المنطقة الأصلية للفرد، أو دينه، أو طائفته، وكلها لا يمكن أن تكون منبئة الصلة حتى بأكثر الفقراء فقرا وعوزا.

وعليه، فإن صراع المرء من أجل توسيع ومد آفاقه الثقافية لغويا وخلاف ذلك ليس خيارا. هو أمر وجوبى، وذلك لاعتبارين: هو إجبارى فى الجهد المبذول لبناء تضامانات أفقية، بين النسائل المسلمات فى "ماهिला ميلان" والرجال "التاميل" فى "NSDF" على سبيل المثال؛ ولكنه إجبارى أيضا فى جهود التعامل مع الشرطة والبنوك ومسئولى البلدية والطبقات الوسطى المسيطرة على السياسات فى المصالح والمؤسسات فى المدينة؛ ولكن الأهم من ذلك كله أن توسيع ومد آفاق المرء الثقافية فى



مجتمع ديمقراطى، أمر إجبارى بالنسبة لفقراء المدن لأن لغة السياسات الديمقراطية العامة نادرا ما تكون مفردة أو واحدة بين كل الأحزاب أو المرشحين أو الدوائر، وبخاصة فى مدن مثل "مومباى"، ولكن إلى حد ما، حتى فى مدن مناطق أكثر تجانساً من الناحية اللغوية (مثل "بانجالور - Bangalore" فى ولاية "كارناتاكا - Karnataka" أو "حيدر أباد - Hyderabad" فى ولاية "أندرا براديش - Andhra Pradesh"). حتى فى مدينة مثل "سورات - Surat" فى "جوجارات - Gujarat"، كلما اقترب المرء من الواقع السياسى للمناطق والأحياء المجاورة والدوائر الانتخابية والسياسية، يظهر له التنوع الكبير للغات واللهجات، حتى فى عالم تغلب عليه لغة واحدة. تلك، إلى سبغ ما، هى طبيعة المدن الكبرى التى تنمو من خلال النزوح والهجرة إليها عبر مسافات بعيدة وعلى امتداد فترات زمنية طويلة.

كما أن الطبيعة الإجبارية للكوزموبوليتانية بالنسبة لفقراء المدن تجعل منها مصدرا يعول عليه كثيرا فى ممارسات الديمقراطية العميقة. هذه الديمقراطية العميقة ديمقراطية قريبة وفى المتناول، هى ديمقراطية الجوار، الجماعة الاجتماعية، القربى، الصداقة، ديمقراطية تجد تعبيراً عنها فى الممارسات والتعاملات اليومية: فى تبادل المعلومات وبناء المساكن ودورات المياه العامة والادخارات، (التي تعتبر أساس بناء الاتحادات الفيدرالية عبر هذه الشبكة العالمية). الديمقراطية العميقة هى ديمقراطية المعاناة، والثقة؛ والعمل والدفاع عن الأحياء الفقيرة (ضد الإزالة والنقل القسرى)؛ هى ديمقراطية القروض الصغيرة ورد الجميل، وقبل أى شئ الاعتراف الاجتماعى والتقدير فى إطار كل نشاط منظم لهذه الجماعات، بأن النساء هن أهم مصادر الاستمرارية، والمشاركة الاجتماعية، والصبر والحكمة، فى النضال للحفاظ على الأمان اليومى فى وجه الأزمات المستمرة والأخطار المحدقة من كل حذب وصوب. الديمقراطية العميقة تسبق ما يحدث عند صناديق الانتخاب، والتجمع السياسى،

ومكتب الحكومة، رغم أنها هي التي تدعم كل ذلك وتمده بالطاقة. الديمقراطية العميقة، وخاصة في الهند - حيث يتجلى الفقر في مظاهر العوز والمذلة والإذعان، جمعا وأفرادا، وبخاصة للأغنياء والأقوياء - هي تحويل المثل الدستورية البرجوازية إلى أشكال من الوعي والسلوك اليومي يدور بشأنها الحوار بأسلوب محترم، تلقى فيه أصوات الضعفاء والفقراء وبخاصة النساء ما تستحقه من اهتمام، وتكون الشفافية في إدارة الخلافات والنزاعات أسلوبا معتادا. الديمقراطية العميقة ديمقراطية عامة حيث تصبح جزءا من قوام حياة المجتمع المحلى وسلوكه بالمعنى الذى يشير إليه "بير بورديو - *Pierre Bourdieu*".

كل هذه الممارسات وأساليب التعبير عن الديمقراطية العميقة تستند إلى عادات جديدة في التواصل، وحيث إن المجتمعات الفقيرة (وحتى الصغير منها) معرضة دائما لظروف وأحداث تأتي ببشر من خلفيات ثقافية وتوارىخ إقليمية مختلفة للعيش معا على نفس الأرضة أو في نفس المستوطنات العشوائية، فإن الكوزموبوليتانية الإجبارية هي الطرف المطلق للإبقاء على هذه الديمقراطية العميقة حية؛ إذ كيف دون توسيع آفاق المرء اللغوية والثقافية، تستطيع مجموعة منظمة من النساء والرجال الفقراء أن تناقش اختيار امرأة وجارة هندوسية أن تنفق جزءا من المبلغ الذى اقترضته من مدخرات المجموعة على "سارى" لزفاف ابنتها؟ أو الضغط على جدة مسلمة، ذات تاريخ سابق "كعاملة جنس" لكى تحتفل بزواج حفيدها، بقدر كبير من الأبهة والإنفاق سعيا إلى كسب الاحترام والتقدير؟ أو أحقية عامل سكة حديد في مساعدة صندوق الادخار له لتغطية نفقات جنازة والده؟ فى كل حالة من مثل تلك الحالات تستلزم الكوزموبوليتانية والديمقراطية العميقة كليهما الأخرى وتدعمها، حيث إن توسيع آفاق المرء الثقافية واللغوية أمر لا غنى عنه للحوار بخصوص هذه الشئون الحيوية، المتعلقة بالثقة والموارد الجمعية الصحيحة والالتزامات. مثل هذا الحوار

الديمقراطى يدعم أيضا فعالية التنمية الثقافية الذاتية فى ظروف الحياة الصعبة فى المناطق الفقيرة والعشوائية.

ما سبق يقودنا إلى موضوع القدرة على الطموح، وسبق أن أشرت فى الفصل التاسع إلى تلك القدرة باعتبارها قدرة ارتيادية استكشافية، موزعة بين المجتمعات الغنية والفقيرة على نحو غير متكافئ، لكى يشقوا طريقهم انطلاقا من أقرب احتياجاتهم إلى عوالم بعيدة تجسد طموحاتهم. كما حاججت بأن تلك القدرة كانت أقل تطورا بين المجتمعات الفقيرة (الريفية والحضرية على السواء) لأن الفقراء يفتقرون لمثل الأرشيفات الخاصة بالتجارب والقصص، التى استطاعت المجتمعات الأكثر غنى أن تبني من خلالها قوة الخيال، الذى تعتمد عليه القدرة على الطموح. مثل هذه الأرشيفات هو ما تفتقده المجتمعات الفقيرة تحديدا، وهذا "العجز التجريسي" هو "دمغة" الفقر الافتراضية. على هذا الأساس كان طرحى بأن الصراع بين الأفراد والمجتمعات على شروط الاعتراف الاجتماعى، وهو جزء أساسى من سعى الأسر الفقيرة لتحسين وضعها فى الاقتصاديات المحلية للكرامة الإنسانية، لا يمكن أن يتحسن إلا من خلال تعزيز القدرة على الطموح. هذه المنظومة من الحجج المترابطة عن القدرة على الطموح تستند إلى رؤية مفادها أنه لكى يحدث أى تغيير، يصمد ويعمر، فى توزيع الموارد، لابد من تمكين الفقراء لكى يكون لهم "صوت" ومن أن "يمارسوه"، وهى الحقيقة التى يدركها خبراء التنمية والممارسون لها على نطاق واسع، أما ما لم يتم إدراكه على نحو كاف، فهو أنه لكى يمارس الفقراء هذا "الصوت" بشكل منظم ومؤثر، فى ظروف التباينات الجذرية فى القوة والمكانة، لابد من تعزيز قدرتهم الجمعية على الطموح بشكل دائم. العمل التنظيمى اليومى والممارسات الطقسية للتحالف، كلها أمثلة ممتازة لمجتمعات الفقراء المنظمة، التى اكتشفت وسائل عدة لتقوية قدرتها على الطموح، واكتشفت أثناء عملها الأساليب المناسبة لجذب المتنفذين والمسئولين للتعاون معهم بشكل رسمى أو غير رسمى.

وإذا كان بمقدورنا الدفع بفكرة أن التغيرات في توزيع القدرة على الطموح يمكن أن تؤثر بدرجة كبيرة في شروط الاعتراف الاجتماعي في كل أنماط المجتمعات الفقيرة، فإن الكوزموبوليتانية الإجبارية تصبح بالتالي مصدرا أساسيا للطاقة من أجل تحقيق هذا الهدف. إن تخيل مستقبلات ممكنة، ملموسة في مباشرتها، فسيحة الآفاق، لا ينميه سوى الممارسات التواصلية التي توسع آفاق المرء الثقافية، وعندما تمد الأسر والمجتمعات الفقيرة آفاقها وتوسعها يمكنها الوصول إلى مخزون قصص وتجارب الآخرين - وليس فقط قصص وتجارب البلاء والمعاناة، وإنما أيضا قصص وتجارب الحركة والإنجاز، ففي عالم متعدد اللغات، متعدد الثقافات، يضيف توسيع هذا الأرشفة سرعة وعمقا وزخما للقدرة على الطموح، من خلال آليات الكوزموبوليتانية الإجبارية. وقود هذه الكوزموبوليتانية يوجد في القصص الجديرة بالثقة عن إمكانية الحركة إلى الأمام، إلى الخارج، إلى أعلى، حتى عندما يتعهد المرء إصلاح سقف يرشح منه الماء، أو رعاية طفل مريض في ملجأ هش على رصيف أحد شوارع "ناجبادا".

## هوامش الفصل العاشر

(1) للمزيد عن بعض النقاشات المهمة حول العلاقات بين الوطنية والكوزموبوليتانية، والتعددية الثقافية، انظر المصادر التالية:

- B. Robbins, "Feeling Global: Internationalism in Distress," New York: New York University Press, 1999;

- M. S. Nussbaum and J. Cohen, "For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism", Boston: Beacon Press, 1996;

- P. Cheah and B. Robbins, eds., "Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation," Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

وللوقوف على البون الشاسع بين أولئك الذين يطابقون الكوزموبوليتانية بالحركة والرؤى العابرة للحدود القومية ويعتبرونها شيئاً واحداً، وأولئك المتلهفين على استعادة صورة الدولة باعتبارها الفضاء المفضل لكل أشكال الكوزموبوليتانية الحقيقية، انظر المصادر التالية:

- C. A. Breckenridge, S. Pollock, and H. K. Bhabha, eds., "Cosmopolitanism", Durham: Durham University Press, 2000,

- P. Cheah, "Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights", Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

النقاشات الواردة في هذه الكتابات المختلفة لا تحفى افتقارهم بشكل عام للاهتمام بالأساليب التى ينتج بها الفقراء رؤاهم واستراتيجياتهم.

(2) M. E. Keck and K. Sikkink, "Activists Beyond Borders, Advocacy Networks in International Politics," Ithaca: Cornell University Press, 1998.

(3) انظر على سبيل المثال:

S. Batliwala and L. D. Brown, "Transnational Civil Society: An Introduction", Bloomfield, CT: Kumarian Press, 2006.

(4) P. Manuel, "Cassette Culture: Popular Music and Technology in North India", Chicago: University of Chicago Press, 1993.

(5) توجد دراسة ميدانية جيدة أسفرت عن توثيق ممتاز للهجات الماراثية وأساليب التعبير اللغوي المختلفة المنتشرة في الضواحي والأحياء المجاورة بسبب نزوح مجموعات جديدة من الناطقين بالماراثية إلى "مومباي"، وكذلك بسبب استيعاب مجموعات جديدة من المناطق شبه الريفية في المناطق الممتدة من "بومباي" في البر الرئيسي حيث تسود الماراثية. هذه الدراسة، التي ناقشها في الفصل الرابع عشر، جاءت في إطار مشروع للفضاء العام للماراثية " *Marathi Public Sphere Project* "، قامت به مجموعة بحثية من "بومباي"، تدعى " *PUKAR* " ( *Partners for Urban Knowledge Action and Research* ). هذه الصيغة الجديدة من الماراثية المدنية تشق طريقها تدريجياً إلى وعى النخب الناطقة بالماراثية في "مومباي" التي تسيطر على عالمي المسرح والصحافة، بحيث أصبحت العلاقة بين الماراثية الراقية والأشكال العامة منها أكثر تعقداً وتطوراً، وعليه فإن الاعتقاد بأن ماراثية مومباي الجاهلة قد أفسدت اللغة الهندية شمالي الهند، افتراض خاطئ وغير معقول من الطرفين.

(6) أدين بالفضل هنا لـ "راؤل سريفاستافا - *Rahul Srivastava* "، الذي لفت نظري إلى هذه الحقائق.

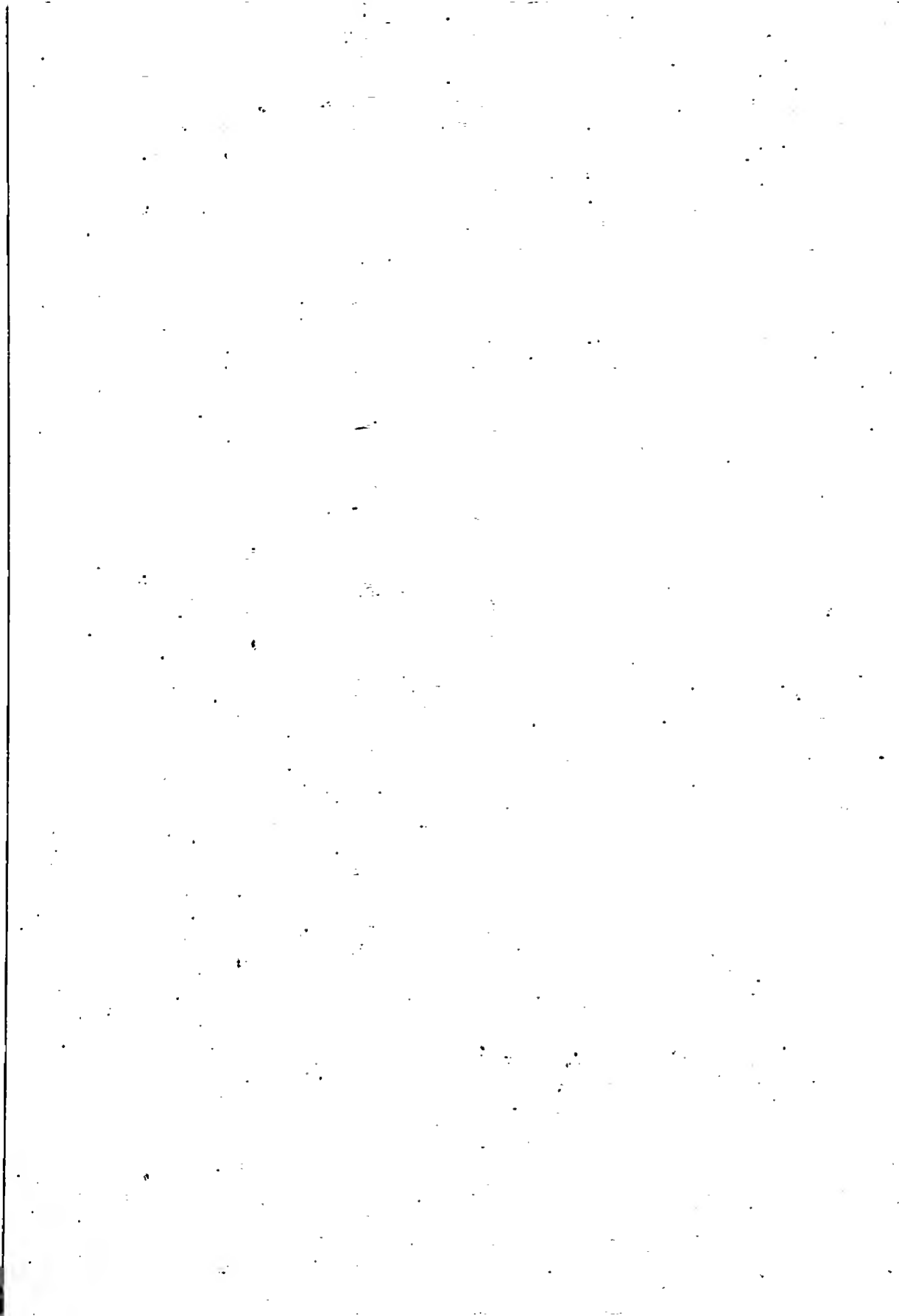
(7) *D. Mitlin and D. Satterthwaite, "Empowering Squatter Citizen: Local Government, Civil Society and Urban Poverty Reduction," London: Earthscan, 2004; S. Patel, S. Burra, and C. D'Cruz, "Slum/Shack Dwellers International (SDI): Foundation to Treetops", Environment and Urbanization, 2001, 13 (12) 45- 59, among others.*

(8) للاطلاع على تقرير مفصل وتوثيق لهذا الحدث غير العادي (*Istanbul+5*) انظر مطبوعة بعنوان:

· "*Istanbul+5: Creating a Space for all Voices*", 2001.

## الجزء الثالث

# صنع المستقبل





## الفصل الحادى عشر

### روح قيبر

#### اكتشاف "ماكس قيبر Max Weber

تعرفت في "جامعة شيكاغو - University of Chicago" على شكل ما من العلم الاجتماعى، قبل أن تسيطر الطرق الكمية وتحتاج طرق الاختيار الرشيد مناهج الجمع والتفسير، في كثير من جوانبه؛ ففى سنة ١٩٧٠، وكانت ستنى الأولى في الدراسات العليا، حضرت فصلين دراسيين مع "إدوارد شيلز - Edward Shils" في قسم يطلق عليه "لجنة الفكر الاجتماعى للدراسات البينية"<sup>(\*)</sup>، كان محور الدراسة فيها "ماكس فيبر". بعد انتهاء تلك السنة تركت "شيلز"، ووقعت في غرام "فيبر"، لعلها نزوات الدراسات العليا.

في تلك السنة المهمة من دراستى، تعرفت على أساليب ترجمة أفكار "فيبر" في علم الاجتماع الأمريكى بواسطة "تالكوت پارسونز - Talcot Parsons" و"إدوارد شيلز - Edward Shils"، ومجموعة قليلة أخرى مثل "رينارد بندكس - Reinhard Bendix" و"هانز جيرث - Hans Gerth" و"سى رايت ميلز - C. Wright Mills"، وقد أصبحت كل تلك الجهود أساسا لما لايزال يطلق عليه اليوم نظرية التحديث. كانت نظرية التحديث هى الإطار الرئيسى الذى تناول فيه علم الاجتماع

---

(\*) *Interdisciplinary Studies* ويقصد بها الدراسات التى تتناول مباحث ومجالات علمية مختلفة (المترجم).

الأمريكي إشكالية القرن التاسع عشر الكبرى في الانتقال من الجماعة المحلية - *Gemeinschaft* إلى "المجتمع - *Gesellschaft*"، من ("الجماعة الاجتماعية - *Community*" إلى "المجتمع - *Society*"), كما أصبحت كذلك الأسلوب الرئيسي الذى يتم به تناول ثلاثة مشروعات فكرية أخرى: مشروع المقارنة العام لدراسة المجتمعات الحديثة، دراسة التنمية العمدية - *induced development* التى يطلق عليها الآن "دراسات التنمية" فحسب، أما المشروع الثالث فهو ما يطلق عليه إلى الآن "دراسات المناطق". تأثرت الأنثروبولوجيا على نحو خاص بدراسات المناطق - كنموذج إرشادى - وكان لبعض علمائها المهمين مثل "تشارلز فاجلى - *Charles Wagley*" و"ميلتون سنجر - *Milton Singer*" وغيرهما، دور مهم فى الرحلة من فكرة "المنطقة الثقافية" إلى الفكرة الأرحب وهى دراسات المناطق. على أية حال، فإن المشروع العام للمقارنة، على الأقل فى الدراسات الاجتماعية الرئيسية، مثلما هو فى مجالات التنمية ودراسات المناطق، يقوم تقريبا على أسس "فيرية" (\*) عبر نظرية التحديث.

وهكذا كانت الثمانينيات والتسعينيات، حقبة "ما بعد كل شيء"، كانت حقبة صحوه تعوزها البراعة لنظرية التحديث. لم تكن الثمانينيات والتسعينيات زمن "ماكس فيبر". كانت أفكار "ماركس" تترنح؛ وأفكار "دوركايم - *Durkheim*" كان يتم إنقاذها بواسطة تيارات فرعية من ما بعد البنيوية الفرنسية وربما إلى عهد قريب وصولا إلى "بورديو - *Bourdieu*"; أما "فيبر" المسكين فكان قد تم التخلي عنه إلى حد كبير، كان ينظر إليه باعتباره حجر مرتكز "الكاريزما"، و"القفص الحديدي"، و"فهم" - *verstehen* الإنسان البسيط. وحده "يورجن هابرماس - *Jürgen Habermas*" كان استثناء فى هذه الجوقة السلبية، رغم أنه كان يتعد

---

(\*) نسبة إلى "ماكس فيبر". (المترجم)

تدريجيا عن انشغاله بجدل ماركس - فيير. عمالقة فرانكفورت الآخرون لم يشغلوا بالهم كثيرا بـ "فيير"، إلا أن الكثير من العلماء والباحثين الأصغر سنا كانوا يشيرون إليه بإصبع الاتهام بالإفراط في الترميط - *typologizing* وفهمه الضعيف للرأسماليات المثيرة في العالم اللاعربي، وتركيزه الزائد على البيروقراطية والقانون، وقلة اهتمامه بالاستثنائي والضروري والطارئ.

بالنسبة لأولئك من عتاة المتشككين، الذين عاشوا مثلي في القفص الحديدي لدراسات المناطق، اتخذ تحررنا من الوهم صيغة رد فعل قوى ضد نظرية التحديث، فكنا ننحو باللائمة على المرسل والرسالة، وكان أول مرسل هو "ماكس فيير". باختصار شديد، سرعان ما أصبح "فيير" اجتماعيا أكثر من اللازم بالنسبة للثقافيين، نسبيا أكثر من اللازم بالنسبة للمحليين، ألمانيا أكثر من اللازم بالنسبة لمحبي الثقافة الفرنسية، دولانيا (*statist*) أكثر من اللازم بالنسبة للتابعين (*subalterns*)، تأويليا أكثر من اللازم بالنسبة لكهنة الاختيار العقلاني. كان زمنا ردنيا بالنسبة لـ "فيير".

حسنا! لقد تغير العالم، وغدونا متعطشين إلى أقل القليل من القانون، أو من العقلانية والرشاد، أو من منهج في عالم تسكره الكاريزما، وتعذبه اللاشرعية ويخربه الاستثناء. لم يعد "ماكس فيير" يبدو مصدرا لكل متاعبنا، وربما يكون علينا العودة إلى أهم نتاج جينولوجي له في الولايات المتحدة، بحثا عن الدروس التي يمكن أن تكون صالحة للقرن الجديد الذي دخلناه؛ وما يلي استعادة لـ نظرية التحديث، وإعادة النظر فيها، وفي مكان "ماكس فيير" منها.

### هل نظرية التحديث فاسدة برمتها؟

دعني أخل أولا عن تلك العبارة الجوفاء وهي أننى لا أظن الآن أن نظرية التحديث كلها فاسدة. إن لم تكن، فما الجيد فيها؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من أن

نبذل المزيد من الجهد لكي نحدد الجيد فيها والردىء أو الأقل جودة، الأمر الذى يستتبع أن نعود لتفحص النظرية على ضوء التاريخ اللاحق، أى فى إطار ما حدث؛ وإذا كنا نقول عادة إن إدراك طبيعة الأشياء بعد حدوثها ليس الطريقة المثلى فى تفحص النظريات، فربما ينبغى أن نكون أكثر حذرا فى تناولنا لنظرية التحديث حيث إنها كانت نظرية خاصة بالمستقبل - أى نظرية تقوم على بعد النظر والتبصر والتنبؤ بخصوص مسار الرفاه الإنسانى؛ وعليه ليس هناك من خيار سوى أن نسأل ما إذا كان التحديث دائما نظرية جيدة، وأن نسأل أيضا، إذا افترضنا أنها كانت كذلك، ما إذا كانت جيدة بشكل عام، أو ما إذا كانت جيدة أو فاسدة فيما يتعلق بالوجهة التى توقعتها للعالم.

وهناك نقطة مخادعة أخرى: هل الأمر سواء عندما نحكم ما إذا كانت نظرية التحديث جيدة (وإلى أى مدى، إن كان ذلك كذلك)، أو ما إذا كان التحديث نفسه جيدا (وإلى أى مدى، إن كان ذلك كذلك)؟؛ وحيث إن الالتباس هنا يمكن أن يحرف مجمل رسالتى ويجعلنا نخطئ القصد، دعنى أحدد موقفى المنهجى. هنا أيضا الأمر لا يسر. حيث إن نظرية التحديث تعتمد بوضوح على أسس معيارية (سأناقشها حالا)، فمن المستحيل من الناحية العملية فصل مزايا الحالة (العملية) التى تدعى تحليلها. من هذه الناحية، فإن نظرية التحديث أكثر شبها بنظرية دولة الرفاه منها بنظرية التطور، لكون الأخيرة نموذجا لنظرية مزايا العملية فيها لا علاقة كبيرة لها بمزايا النظرية.

برغم ذلك، دعنا ندعى للحظة أن بإمكاننا تقييم نظرية التحديث كنظرية، بمعزل عن أفكارنا عن التحديث (أو حتى عن الحداثة وأبناء عمومتها الجدد مثل الحداثة المتأخرة والباكرة والمتأخرة جدا، إلى جانب فرع جديد يتضمن أحداثا مركبة وحداثات بديلة وحداثات مضادة، وغيرها).

دعنا الآن نسرده الانتقادات المتكررة للنظرية. كانت نظرية التحديث ومازالت خطية، وتطورية، وأوروبية التمرکز، وإرشادية، بينما تدعى أنها وصفية أو تحليلية.

الانتقادات الفرعية يمكن أن تؤدي بنا إلى أشكال خفية من العنصرية والتطورية والاستعمارية والعلمية والنخبوية والتكنوقراطية... إلى غير ذلك من الاشتقاقات التي تأتي على نفس الوزن. إلا أن هناك انتقادات أخرى جاءت في قوالب مختلفة مثل: وماذا عن اليابان؟ وماذا عن الاختناقات في القصة الغربية نفسها؟ ماذا عن الأمور العقلانية التي تتطلب أموراً لعقلانية لكي تكون صالحة (مثل التفكير الفيري الذي يستند على الأكتاف الخفية لأخلاقيات القدرية الكالفينية<sup>(\*)</sup>)؟

ثم ماذا عن التنبؤ؟ إخفاق نظرية التحديث هنا أكثر فداحة: هل تفرز الانتخابات ديمقراطية كاملة؟ هل زيادة تنظيم العمل (في الإنتاج الاقتصادي) - الأكثر ارتباطاً اليوم بالسوق الحرة والتجارة المفتوحة) ضمان لمزيد من الحرية العامة؟ هل زيادة التعليم تعني دائماً المزيد من الاستنارة والتسامح واحترام حقوق الإنسان؟ حسناً! إن أقل ما يوصف به سجل كل هذه التنبؤات هو أنه مختلط ومشوش.

إلا أن الفشل الحقيقي في تنبؤات نظرية التحديث أكثر عمقا، وهنا تتجلى قسوة التاريخ. نظرية التحديث كلها كانت تستند إلى نموذج الدول المستقلة والاقتصادات القومية التي يمكن جعلها تتلاقى عند مستويات معينة من الرفاه والحرية من خلال دوافع وحوافز اجتماعية وسياسية انتقائية (مجمعة وملتزمة تحت تصنيفات التنمية والمساعدة الأجنبية). نظرية التحديث، في أوجها، وبمقاييس ما جاء في كتاب "دانييل ليرنر - *Daniel Learner*":<sup>(\*\*)</sup> (*The Passing of Traditional Society*) و"لويد" و"سوزان رادولف - *Lloyd and Susanne Rudolph*"<sup>(\*\*\*)</sup> (*The Modernity of Tradition*)، لم تقرب بأي درجة من التنبؤ بالانكماش النسبي في

---

(\*) نسبة إلى مذهب اللاهوتي الفرنسي "جون كالفن" (١٥٠٩ - ١٥٦٤) الذي يقول بأن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته (المترجم).

(\*\*) موت المجتمع التقليدي

(\*\*\*) حدائق التقليد

استقلالية الأسواق الوطنية فيما يتعلق بتكوين الأسواق الإقليمية والقومية، التي تدفع بالتنمية القومية في مجالات رئيسية، كما لم تتنبأ نظرية التحديث بأن إفراز نخب وطنية وقومية راقية التعليم يمكن أن يفرز فئات معرفة عالمية شجعت نزف الأدمغة - *Brain drain* <sup>(\*)</sup>، والتفاوت الإقليمي بدلا من بناء "الرأس مال الإنساني - *Human Capital*" للمجتمعات التي استثمرت في مؤسساتها التعليمية؛ وفوق ذلك لم تتوقع نظرية التحديث أن الوسائط والآليات المالية الحديثة والمستجدة ستحدث انفصالا متزايدا بين التصنيع ورأس المال المالى، بما يخلق فجوات ما تفتأ تتسع بين الفئات المستثمرة وكل تنوعات الأنشطة الصناعية.

سوف يتهمنى القارئ الآن، وعن حق، بأننى أنحو باللائمة على نظرية التحديث لكونها ابنة زمنها، ولأنها لم تكن كرة عراف بلورية - *crystal ball* - تكشف عن القادم. ومع ذلك، أى نظرية في العلم الاجتماعية تنبأت بسقوط جدار برلين، أو بسقوط الاتحاد السوفيتي، أو بانتشار "الإنترنت"، أو بالثورات الديمقراطية في العالم في التسعينيات (أو حتى بأحداث الربيع العربي في ٢٠١١)؟ وعليه، فإننا ربما نكون حائقين على نظرية التحديث لأنها وعدت بالتقارب الثقافي، والاستقرار السياسى، والنمو الاقتصادى العالمى، وبأن تحل عقلانيات العلم والسوق والتعليم محل العنف في العالم، بينما نجد العالم وقد تباعدت فيه الثقافات وتفاقمت فيه حالة عدم الاستقرار، وتحول فيه نخبه المتعلمة إما إلى وسطاء عالميين أو تجار سلاح وجماعات للسلب والنهب.

## العالم والنظرية

هنا يبرز سؤال حول ما إذا كان العالم هو الذى خذل نظرية التحديث أم العكس، وهو ليس سؤالاً عديم الجدوى بالنسبة لنظرية كانت قوتها مرتبطة ارتباطاً

---

(\*) المقصود هجرة العقول والخبراء إلى مجتمعات ودول أكثر تقدماً. (المترجم)

وثيقا بقدرتها على إفراز سياسات اجتماعية تثبت صحة تنبؤاتها. من ناحية، يمكن أن نقول بكل بساطة إن نظرية التحديث لم تستطع الفوز في السباق ضد الجشع العام والكوارث الكبرى وتعهيد الدولة والموت المزدوج للقومية بواسطة القوى العالمية من ناحية، ورهاب الأجانب المرضى من ناحية أخرى، كما أن آليات سياسة نظرية التحديث (مثل المعونات الدولية ونقل التكنولوجيا والثورة الزراعية) لم تستطع أن تجارى عمليات السلب والنهب العالمية. وأخيرا، فإن الأمل الذى كانت تعلقه نظرية التحديث على التعليم العام (في صميم القيم التنويرية لنظرية التحديث)، لم يستطع أن يجرى التغيرات فى طبيعة المعرفة الأساسية نفسها، والمتمثلة فى تطور لغات الآلات، وتكنولوجيا الاتصالات الإلكترونية والإمكانات التقنية الجديدة للرؤية والترجمة. علاوة على ذلك، فإن نظرية التحديث لم تستطع أن تفهم أن التعليم والمعلومات يمكن أن يصبحا مستقلين ومتباعدين تماما فى عالم الشبكة العنكبوتية وشبكة المعلومات الدولية، بما يجعل بالإمكان نشر رسائل الكراهية والشك على نحو أسرع من رسائل الأمل والتعاطف. آخذين كل ذلك بالاعتبار، يمكن أن نقول إن العالم (أو التاريخ) هو الذى خذل نظرية التحديث أكثر مما هو العكس.

وحيث إن العكس كثيرا ما يطرح عند مناقشة ذلك، فهو كذلك يستحق إعمال النظر. هذا الجدل الذى نجد أفضل تعبير عنه عند مُنظِّرين مهمين ومختلفين مثل "ميشيل فوكو - *Michael Foucault*" و"أشيز ناندي - *Ashis Nandy*"، هو أن هناك قرحة مزمنة فى قلب الحداثة، هى التى تفرز ارتباطا باكرا وخبيثا بين العلم والسوق والدولة، أساسه دفين فى القواعد التأسيسية للنهضة - *Renaissance* والتنوير - *Enlightenment*، لدرجة أن نظرية التحديث ولدت ميتة. فى ضوء هذه الرؤية، فإن علما تشريحيا مرتبطا بقدرة جامعة على الرؤية مثل الدولة<sup>(1)</sup>، يلتقى مع رؤية علمانية للعالم مفلسة وشكلا رديئا من أشكال عبادة أو تقديس السلعة، لكى

ينتج ما هو أسوأ من مجرد "قفص حديدي"، وهو ما كان يحشاه "ماكس فيبر". لقد أنتج مقبرة غاصة بعظام التكنولوجيا المدمرة وعددا كبيرا من الوسائل التكنولوجية القمعية والعدوانية المقترنة بالسياسات الحكومية القاتلة أساسا، التي ساعدت الدول والإحصائيات. وأفعال القمع وغيرها من التكنولوجيات الجديدة، أن تنتج من خلالها "وباء الأوهام"<sup>(2)</sup>، بعبارة "سلافوي جيچيك - Slavog Žižek".

في هذا الضوء، كانت نظرية التحديث هي التجسد الأخير لعلم اجتماعي زائف، لم تدرك دينها الخاص للقمع والافتراضات الحكومية جيدا، ثم باعت سوء الإدراك هذا كأوهام تعليم ونمو اقتصادي ومشاركة سياسية. في الصيغ المتطرفة لهذه الفكرة، لم تخذل نظرية التحديث العالم فحسب، بل إن ذلك كان قدرها المشؤوم، حيث كان يوهنها دائما اعتمادها على أفكار خلاصية زائفة، وأفكار كلية<sup>(3)</sup> - cynical، عن علاقة العلم بالحرية، وتحالف شائن مع الدولة التي كانت تعتمد عليها وتمكنها في الوقت نفسه من النمو في مواجهة قوى المجتمع المدني؛ أما الصيغ الأضعف لهذه الفكرة، التي تناولتها من قبل، فتؤسس نقدها على التطورية (نظرية النشوء والارتقاء) والأحادية الخطية، والإيمان الساذج بالتقدم، والضحالة العلمية للنظرية.

الصيغ المعتدلة من النقد الموجه لـ نظرية التحديث، والتي تنتقد النظرية بالأحرى، وليس العالم الذي رفض أن يرتفع إلى مستواها، انطلاقا من فكرة عدم التواصل، بمعنى أن الذرية تفشل في بلوغ المستوى العظيم للآباء. بناء على هذه النظرة، فإن الأسلاف العظام لـ نظرية التحديث - مثل "أوجست كونت - Auguste Comte" و"فرديناند تونيس - Ferdinand Tönnies" و"إميل دوركايم - Émile Durkheim"، و"ماكس فيبر - Max Weber" بالطبع (وحتى بعض

(2) نسبة إلى الفلاسفة الكليين (الترجم)



السلف العظيم الأقدم مثل كانت - *Kant*، وعبر "كانت"، إلى "ديكارت - *Descartes*" و"أرسطو - *Aristotle*" في البداية) - أولئك الأسلاف كان لديهم الأفكار الصحيحة عن التنوير - *Enlightenment*، على اعتبار أنه يمكن تحقيقه من خلال الملاحظة الواعية، والتفسيرات المنطقية، والمناقشات المتساحة، والمنابر السياسية الشفافة. أما سلالته فقد تم تصويرهم باعتبارهم مخطئين، ليس في جدالهم من أجل فصل كبير بين المجتمعات التقليدية والحديثة والانتقال من أحدها إلى الآخر، وإنما بناء على مسائل أكثر فنية بما في ذلك التعميم غير المدروس، والالتفات الضعيف إلى حالات خاصة (اليابان داتها)، ونقص البيانات، إلى غير ذلك من مشكلات في المنهج أو التخطيط.

في هذا الضوء، فإن التحديث كنظرية لديها النسب الصحيح، ولكن سقوطها يبدأ عندما تصبح مرتبطة بعلم الاجتماع المناسب الذي يمكن أن نقول إنه يعود في الولايات المتحدة إلى ميلاد علم السياسة في عشرينيات القرن العشرين أو بعد ذلك بقليل. أما في الصيغ الأقل براعة في هذا النقد فنجد فشل نظرية التحديث مرتبطا بقوة بانحدار النظرية الاجتماعية الأوروبية المهيبة إلى التجريبية - *empiricism* - الأمريكية الحمقاء، (ثم إلى السلوكية - *behaviorism* فيما بعد).

والآن أعود إلى السؤال: هل خذلت نظرية التحديث العالم أم العكس؟ موقفى من هذه القضية هو أن نظرية التحديث هي التى خذلت العالم، أما أسبابى لذلك فليست الأسباب العادية. أنا أرى أن نظرية التحديث خذلت العالم، ليس بالضبط بسبب صفاتها العامة (مثل تطوريتهما وأحادية خطها وإيمانها بالتقدم والالتزام تحت دوافع التعليم والمؤسسات الديمقراطية في "الدول الجديدة"، ولا باعتمادها غير الناضج على أيديولوجيات معينة للتنمية والمعونة ونقل التكنولوجيا (رغم أن ذلك كله كان يشوبه قصور وأخطاء بالتأكيد)؛ فإن لم يكن هذان العيبان الرئيسيان -

التفاؤل أحادى الجانب والتكنولوجيات الرديئة لحفز التغيير - هما عيوب نظرية التحديث الأكثر خطرا، فأين توجد بالضبط نقيصتها الأكبر؟ أرى أن النقيصة أو العيب الأكبر يوجد في الجانب الخاص بـ التنبؤ، وهو ما سوف أحاول أن ألقى بعض الضوء عليه الضوء قبل العودة إلى "فيبر".

## التحديث والتنبؤ

لن تكون نظرية التحديث شيئا إن لم تكن تنبؤية، وهى بالأساس نظرية عن الشروط التى يمكن أن نتوقع فى ظلها أن تلتئم التغيرات الاجتماعية على مستوى العالم، فى اتجاه مستويات متزايدة لمجموعة من الأهداف النبيلة مثل الحرية والمساواة والإنتاجية والرخاء، التى يُؤمَّنُّها انتشار جيد لوسائل التكنولوجيا والإنتاجية والتعليم. إلا أن استجابة العالم كانت شديدة الضعف إزاء هذه الدوافع، وهذه التحولات، وهذه الضغوط الخارجية من أجل التغيير، وذلك لأسباب مازالت عرضة لجدال شديد. البعض "يلوم المريض" قائلين إن الدول التى لم يتم تحديثها، عجزت عن تحرير نفسها من سجن القديم المتأصل وآفات أخرى مثل المحسوبية والتوريث وعدم الرغبة فى المغامرة وعبادة السلطة وغيرها. غيرهم من الأكثر كوزموبوليتانية وتكنوقراطية ينحون باللائمة على تكنولوجيات الحافز، وبخاصة مؤسسات "بريتون وودز - Bretton Woods" وقدرتها على اقتحام المشكلات الفنية للتقليل من الفقر؛ ولكن أيا كانت العلاقة الواضحة بين ما تقدمه الحكومات لشعوبها وهذه المؤسسات، فمن الواضح أيضا أن العالم الذى أفرزه التحديث جاء مليئا بالمفاجآت.

المفاجآت الرئيسية فى نظرى هى: رفض أن يتم تخدير الدين على طاولة التطورية والعلم الحديث؛ والنزعة المفارقة لتكنولوجيات الاتصال الحديثة لتشجيع الفوارق الثقافية بدلا من الاندفاع نحو التماثل، وميل صوت الناس لطلب الدم والثأر

والحرب والإبادة العرقية بعد أن أصبحوا يفيدون من تكنولوجيات الحداثة، وبالتالي يكذبون العلاقات المتوقعة بين المؤسسات الديمقراطية وزيادة التسامح والصبر كفضائل سياسية. إن قصة الانتخابات الديمقراطية الحديثة في كل من العراق، وبوليفيا، وفلسطين، ومصر ونيبال، وهى أبرز الأمثلة، تشير إلى أن الانتخابات ليست بالضرورة صديقه للاعتدال. أما آخر المفاجآت فهى بروز تكنولوجيا اتصال جديدة منظمة حول "الإنترنت" والأدوات المتصلة بها، ما جعل الاتصال المجانى السريع مصدرا لتقوية جماعات مصالح خاصة، وغير كوزموبوليتانية، بمن فى ذلك إرهابيون وقراصنة مواقع إلكترونية وتجار أفلام البورنو وغيرهم، ولاشك فى أن نظرية التحديث، بفشلها فى إدراك مثل هذه المخاطر، سقطت فى الشراك المعروفة للعجرفة العلمية والغائية<sup>(\*)</sup>، والنشوية<sup>(\*\*)</sup>، بل وفى بعض أشكال الاستشراق.

## فخ الانتظام فى مسار

إلا أن هناك فخًا، ثم فخاخا أبعد (*meta-traps*)، وأود أن أتناول أحد هذه الفخاخ الأبعد، وهو فخ التفكير فى إطار عدسة "المسارات" أو ما قد نطلق عليه بأسلوب بسيط الفخ الأبعد للانتظام فى مسار معين؛ عملية الانتظام فى مسار - *trajectorism* هذه لها تاريخ قديم فى الغرب، يمكن تتبعه فى الكتاب المقدس ( *The Bible* ) على الأقل، بأفكارها عن الرحلة من الخطيئة إلى الخلاص الروحى - *salvation*، من هذه الحياة الدنيا إلى الآخرة، من العمى إلى الاقتداء، وكلها ممثلة بحياة المسيح على أحد المستويات، وبالطريق إلى دمشق على مستوى آخر. لم يكن الإغريق استثناء من هذا الضرب من التفكير، وقصة "أفلاطون - *Plato*" الرمزية

---

(\*) الغائية: *Teleology*، الاعتقاد بأن كل شىء فى الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة، (المترجم)

(\*\*) النشوية (التطورية) - *Evolutionism*: نظرية النشوء والانتقاء (المترجم)

عن الكهف صيغة باكرة للرحلة من الظلام إلى النور، من الظل إلى المادة. منذ ذلك الحين تشكل وتؤطر فكرة المسار التفكير الغربى، حتى لدرجة صنع سردية استذكارية<sup>(\*)</sup> عن حتمية الغرب ذاته، مكونة من بقايا وقطع صغيرة من الفلسفة اليونانية، وميثولوجيا الكتاب المقدس والقانون الرومانى والعمارة القوطية وإنسانية - *humanism* عصر النهضة وعناصر أخرى أقل أهمية، منظومة كلها على نحو متواصل فى قصة استعادية عن "الصعود والسقوط"، عن التقدم والركود عن وقائع مظلمة وأخرى مشرقة، كلها مؤطرة فى مسار مازلنا نراه، مع افتقار لافت للمسافة، مثل قصة الغرب. إلا أن قصة الغرب ليست سوى صيغة واحدة من انجيازنا العميق لما أدعوه الانتظام فى مسار، وذلك هو الفخ الأبعد الذى ورثه العلم الاجتماعى بشكل كبير وقوى من أسلافه القدامى فى الدين وإنسانية ما قبل الصناعة.

فى هذا السياق، لابد أن أضيف أن الانتظام فى مسار ليس مثيلا للنشوء أو الانتصارية - *triumphalism*، أو أسطورة التقدم أو النمو أو التحديث المتجمع، رغم أن كلا من ذلك يعتمد على الأنطولوجيا غير الظاهرة للانتظام فى مسار. الانتظام فى مسار بنية معرفية - *epistemological* وأنطولوجية (وجودية - *ontological*) أكثر عمقا، تفترض دائما أن هناك رحلة تراكمية من "هنا" إلى "هناك"، أو على نحو أكثر دقة من "الآن" إلى "آنذاك" فى الأمور الإنسانية، رحلة طبيعية مثل نهر ومطوقة كل شىء مثل السماء. الانتظام فى مسار هى فكرة أن سهم الزمن، حتما، له هدف نهائى أو غاية، وفى هذا الهدف أو الغاية توجد كل الأنماط المهمة للتغيير والتوالى والتاريخ. العلم الاجتماعى الحديث يرث هذا الهدف أو الغاية ويحوله (أو يحولها) إلى منهج لدراسة الطبيعة الإنسانية.

---

(\*) سردية استذكارية - *retrospective narrative* قصة تستذكر أحداث الماضى وتأملها،

(المترجم)

في أماكن أخرى مثل الصين والهند وأفريقيا والحزام الإسلامي - ناهيك عن جزر وغابات الأنثروبولوجيا - لم يحدث أن أصبح فخ المسارات هو الفخ المفاهيمي المؤطر، رغم أننا يمكن أن نكتشف وجوده أحيانا في "الإسلام" على نحو خاص. تلك الأماكن لها فخاؤها الأبعد الخاصة مثل فكرة تفاهة أو عدم قيمة الحياة الدنيا، أو أسطورة العودة الأبدية، أو فكرة الميلاد المتعدد، أو غيرها من السرديات المتشعبة الأخرى؛ إلا أن الانتظام في مسار هو فخ سردي الغرب الكبرى، ومثل كل الأساطير الكبرى، هو سر نجاحاته في الصناعة والسيطرة الإمبراطورية وغزو العالم.

### المسارات في الزمان والمكان

لعلني أكون قد نقلت - إلى الآن - الافتراض بأن الانتظام في مسار هو بالأساس مفهوم إدراكي عن سهم الزمان، متعلق بالتتابع والسبب ومدة البقاء والتسلسل الزمني - الصفات المعتادة لافتراضاتنا العلمية المتداولة عن الزمنية - *temporality*، وهذا صحيح؛ إلا أن تلك ليست الحقيقة الأهم بالنسبة لما أطره هنا. سأوضح. أحد الألغاز المحيرة باستمرار بخصوص رحلة العالم الأوروبي، مسألة الصلة بين خلاصية التنوير (التي جادلت من أجل ضرورة المساواة باتساع العالم عن طريق انتشار المعرفة، من بين حججها الرئيسية الأخرى) والمشروع الإمبريالي الأوروبي، وهو مشروع الهيمنة المكانية الذي انتهى به الأمر كذلك إلى أن يصبح مشروعا لغزو العالم. وبالرغم من الجهود الكثيرة لتسليط الضوء على هذه الصلة القوية بين مشروع التنوير (*Aufklärung*) ومشروع الهيمنة على العالم - بواسطة كتاب مثل "إدوارد سعيد" و"فالتين مودمبي - *V. Mudimbe*" و"تيرنس هوبكنز - *T. Hopkins*" و"إيانويل فالرشتاين - *I. Wallerstein*"<sup>(3)</sup> وغيرهم - فإننا لم نحرز تقدما حقيقيا بخصوص هذه المشكلة. "فوكو - *Foucault*" الذي كان لا بد

من أن يكون لديه ما يقوله عن هذا الأمر، لم يتحدث كثيرا عن المشروع الإمبريالى الفرنسى، وحتى العظيم "ماكس فيبر" لم يختر أن يربط الرحلة العالمية للأخلاقيات الرأسمالية بالمشروع الامبريالى.

يكفى أن نقول إنه لا يبدو من المرجح أن تكون الرحلة من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر فى أوروبا، غير ذات صلة بمشروع "فاسكو دا جاما - Vasco da Gama" وخلفائه الكثر من الملاحين، لكى يكتشفوا العالم الجديد فى البحث عن العالم القديم (وبالعكس). قبل عصر الرأسمالية الصناعية بكثير، والمغامرة الامبريالية الأوروبية فى القرن التاسع عشر، كان البحارة والغزاة الأيبيريون يربطون بين مشروعات الغزو والتحول الدينى والنهب الاقتصادى فى العالم الجديد، وهو الارتباط الذى عاجلته باختصار أعمال لكُتَّاب مثل "أنطونى باجدن - Anthony Pagden" و"بيتر هولم - Peter Hulme"<sup>(4)</sup>.

ربما لا تكون تلك هى المرة الأولى فى التاريخ الإنسانى التى نجد فيها مشروعا للخلاصية الأخلاقية مرتبطا بمشروع للتحول الدينى والغزو: هناك مثالان أسبق من ذلك وهما الإمبراطورية الرومانية والتاريخ الباكر للتوسع الإسلامى. إلا أن هناك خصوصية فى الفهم الأوروبى للخلاصية الأخلاقية (متأصلة فى أفكار التنوير عن المعرفة والتعليم والإنسانية المشتركة)، وفى الإلحاح على استكشاف العالم والتمدد العالمى الذى يسم المشروعات الهولندية والإنجليزية والفرنسية بعد سنة ١٨٠٠، والمغامرات الألمانية والبلجيكية والإيطالية فيما بعد، وخاصة فى أفريقيا، فما هى تلك الخصوصية؟

أعتقد أن هذه الخصوصية لها علاقة بالفكرة الأوروبية عن الحداثة - *modernity* - بعد عصر النهضة، وهى التى تتطلب تمردا عالميا كاملا للكشف عن منطقها الداخلى الخاص وتبريره. فى كل من النموذجين الرومانى والإسلامى كان

المشروع الأخلاقي قائما بذاته وكان الغزو (الفتح) امتدادا ثانويا لهذا المشروع؛ ولكن الحداثة الأوروبية لم تكن لتستطيع أن تعتبر نفسها كاملة دون أن تغطي سطح الكرة الأرضية. من الطبيعي ألا يدعى هذا الطرح الذي أقدمه أنه يتناول الأساليب المتعددة التي تسربت بها الرؤى الأخلاقية إلى الطموحات التجارية والعسكرية والأخلاقية وأحيانا على نحو عنيف وجشع. ما أطرحه، بعبارة أخرى، هو أن فكرة المدينة الدولية - *cosmopolis* - كما تشكلت في القرن السابع عشر في أوروبا<sup>(5)</sup>، كانت مرتبطة على نحو تكاملي، وبشكل ما، بالرؤية الامبريالية.

إلى عهد قريب، كانت الدوافع الكوزموبوليتانية الأوروبية، سواء كان التعبير عنها في السفر أو المغامرة، أو رسم الخرائط، أو التجارة أو الحرب، هذه الدوافع والبواعث على اختلافها كانت تتسم بتناقض داخلي بين الرغبة الملحة في ترجمة وفهم العوالم الأخرى، والرغبة الملحة في الاستعمار والتحويل الديني، وغالبا عن طريق العنف.

وهكذا، فإن ما أسميته الانتظام في مسار ليس رؤية أبرشية للتمدد الزماني فحسب، بل إنه بالإضافة إلى ذلك أيديولوجيا إشكالية للتمدد المكاني. السلطة الإمبراطورية، وبخاصة الاستعمار الأوروبي في القرون الثلاثة الأخيرة، تقنين مكاني مستعرض لرؤية قاصرة ومعيبة للسلطة الزمنية، لسهم الزمن فيها اتجاه وحيد وغاية معروفة. هذه الغاية هي العالم المكتوب في الصورة الذهنية لأوروبا؛ وأوروبا في هذا الشكل من التفكير لا يمكن تصورها سوى باعتبارها التعبير المفرد عن سهم الزمن، المتصور بدوره أن يتطلب هيمنته على الكرة الأرضية. هكذا يصبح العالم والكرة الأرضية شيئا واحدا وكلاهما يعتبر غدا أوروبا وأوروبا أي مكان آخر.

## الديالكتيك الداخلى للكوزموبوليتانية الأوروبية.

لمشكلة الكوزموبوليتانية الأوروبية الداخلية في القرون الثلاثة الماضية صلة بسلسلة نسبها المتناقضة والبديلة؛ ولا بد من أن نكون مدركين في البداية أنها هي نفسها، على عكس السردية الأبعد السائدة عن الحداثة الغربية، ليست نتيجة تراكمية أو تنبؤية أو حتمية لأى تاريخ يمكن تمييزه. هذه السردية الأبعد هي (نفسها) تعبير عن أيديولوجية محددة المسار، تمنح لرؤية أوروبا (نفسها) باعتبارها نتيجة منطقية لأفكار أدت إلى الانتقال من مرحلة أو فكرة إلى ما تليها، على نحو يبدو مقدرًا من قبل.

الحقيقة أن التكوين الذاتى لأوروبا، وهو نفسه صورة انتقائية تالية لاحتتمالات مختلفة في فكرة المسيحية الغربية، هو نتيجة فرز مستمر وتاريخ استعاضى انتقائى. جزء من المزيج الأوروبى الخاص الذى يجمع بين الثقة والمركزية العرقية والمغامرة العالمية، يأتى بالتأكيد من الدين الحديث لمنطق المسيحية الغربية التبشيرية، وهو نسب مازال واضحًا في الجدل الدائر حول مستقبل العلمانية. أجزاء أخرى مدينة بوجودها لتوجه واع للرؤية الرومانية للعالم التى تركز على القانون والتكنولوجيا والقوة العسكرية كعناصر أساسية للماضى وثيق الصلة بالأمر، بينما تفضل أجزاء أخرى الموروث الإغريقى الكلاسيكى، وبخاصة تلك الصور الحديثة للذات الأوروبية، التى يسبق فيها العقل وسلطانها كل أشكال الجدل والخيال؛ على أن هناك صورًا ذهنية أخرى تتسم بقصر النظر المتعمد، ترى في أوروبا الحديثة تاريخًا أهم ما فيه أنه يبدأ من عصر النهضة - *Renaissance* - وأفكاره الخاصة بالفلسفة الإنسانية - *Humanism* - والتعبير الفردى ورؤية مغرقة في الجمالية عن ماضى أوروبا الحقيقى. هناك بالطبع كثير من الموارد الأخرى التى تدخل في تشكيل صورة أوروبا عن نفسها، والتى تركز على إحالات في الماضى أكثر غموضًا تتراوح بين تراثها العلمى الباكر، ولحظات ونصوص



شعرية وصوفية وسياسية من الماضي أكثر إبهاما. وهكذا فإن فكرة أوروبا في المرحلة الحديثة بنى دائما السردية البعيدة للمسار الأوروبي اعتمادا على أرشيف متنوع ومتناقض أحيانا، من مرآة رؤية خلفية يتم ضبط وضعها باستمرار، حيث تسعى طبقات وسلطات ومناطق مختلفة لأن ترى في مزاعمها المزيد من جوانب القصة الأوروبية.

وهكذا، عندما يصبح "التنوير" هو الأيديولوجية السائدة للحاضر السياسي في أوروبا، فإنه لن يزيح الصور البديلة تماما في المسار الأوروبي. المعركة بين مختلف السرديات البعيدة للمسار لا تهدأ حقيقة، وهو ما يمكن أن نراه في سلسلة المناقشات والنزاعات التي أحيانا ما تكون فكرية، وفي أحيان أخرى في صراعات دموية على النفوذ والمكان بين جماعات وطبقات في أوروبا؛ وعليه عندما تأخذ فكرة المدينة العالمية شكلها في أوروبا بعد القرن السابع عشر، فإن ما تصدّره للعالم هو أقل من أن يكون نظام قيمة موحد أو صورة للعالم، وإنما هو بالأحرى سلسلة من الجهود لتغطية الشقوق والثقوب في السردية الأوروبية والصراع بين سردياتها المتناقضة الخاصة بالمسار. الصراع بين الكنيسة والدولة، الصراع بين الملكية الخاصة والأشكال المختلفة من الملكية العامة، التوتر بين سيادة القانون وسيادة الجاهير، التعارض بين هذا وغيره من الدوافع الدنيوية في التدين الأوروبي - تلك كلها أمثلة للتناقضات الوطيدة التي استهلكتها أوروبا في المشروع الإمبريالي الذي واجهته فيه هذه التناقضات العميقة مجتمعات وأيديولوجيات تحتوى غالبا رؤاها الخاصة المختلفة بالنسبة لكل تلك الأمور ذاتها. الكوزموبوليتانية في النهاية مسألة أفكار، وما صدّرته أوروبا في مشروعها الإمبريالي كان شياطينها وانقساماتها وقلقها الخاص... وكان ذلك على أرضية عالمية.

هذه هي أخطر مشكلة مع المركزية الأوروبية العرقية كما تجلت في المستعمرات في أفريقيا وآسيا والعالم الإسلامي في عصر الإمبراطورية: ليس وضوحها أو

خطرستها، وإنما تناقضاتها الكثيرة التى كانت تجد نسباً لها فى المسارات المختلفة. باختصار شديد، الكوزموبوليتانية الأوروبية - كما هى منتشرة من خلال الكتب والأحاديث والأيقونات والصور الذهنية والحكايات - فرضت صراعاً أوروبياً عميقاً على مجموعة من الفضاءات الكولونiale لم يكن بالإمكان التنبؤ بها، لكل منها نماذجها الخاصة من ثقافته الفكرية وتصوراته للعالم. باختصار شديد، لم تكن الكوزموبوليتانية الأوروبية فى، المقام الأول، محاولة لفرض نوع من الإجماع الأوروبى على باقى العالم: كانت محاولة لإيجاد إجماع عن طريق عرض مجادلات وخلافات أوروبية غير محسومة على عالم لم يستدع هذا الاشتباك، فما الذى يمكن أن نفعله مع مشروع المجتمع العالمى المشوش هذا؟

### مخاطرة تستحق القيام بها

ما لدينا الآن هو فرصة لأوروبا لتواجه مخاطر من نوع مختلف عن تلك التى كان قد جاء بها مشروع التنوير بصورته فى القرن الثامن عشر أو مشروعها الإمبريالى للمهيمنة على العالم. الاستمرار على نفس النهج فى عالم اليوم الذى يقوم على الاعتراف الدولى المتبادل والهجرات الكبيرة والتحول إلى الديمقراطية والوسائط الجماهيرية، يؤدى مباشرة إلى سياسات "أوروبا الحصن"، وهو توجه بعيد عن أى تصور كوزموبوليتانى يحتمل أن نحصل عليه.

المخاطرة التى ربما يكون من الأفضل النصيح بأن تقوم بها أوروبا والأوروبيون لها جانبان. الأول هو المخاطرة بإعادة فحص أيديولوجيات المسار الأوروبى - من التبشير إلى التحديث والتنمية - وذلك بهدف التوصل إلى فهم أكثر عمقاً وانتقاداً للتكوين الذاتى لأوروبا فى مرآة مشروع إمبريالى خطأ. هذه المخاطرة التى ينتهى الجانب الهابط منها بجلد الذات الذى يتبعه إطراء الذات، لها جانب صاعد كذلك

وهو إمكانية اكتشاف مصادر بديلة للذات الأوروبية دائمة التطور، والتي قد تكون أكثر ميلا واتساقا مع الحوار بدلا من الهيمنة كاستراتيجية عالمية. المخاطرة الأخرى التي تستحق القيام بها هي بذل المزيد من الجهد الودى لاستكشاف الأساليب البديلة التي تتصور بها المجتمعات والحضارات الأخرى المجتمع العالمى<sup>(6)</sup>، حيث إن تلك الصور الذهنية والتخيلات الأخرى قد تسفر عن أسس أعمق للتبادلات والنقد والمؤانسة السياسية في واقع المجتمع الأوروبي اليوم. المخاطرة المتجهة إلى الأسفل هنا هي أننا قد نكتشف أن الأرشفة الأوروبية بعد ألف سنة من الصعود العالمى، قد أصابه الجفاف بالفعل ولم يعد لديه جديد يقدمه في صراعنا من أجل تحقيق المساواة والاستدامة والحيوية والمرح في مدننا ودولنا. ولكن الجانب الصاعد واضح كذلك، وهي إمكانية أن تكتشف أوروبا ثروات في نسبها المتعدد، بالفصل بين المجتمع العالمى والإمبراطورية، والسعى نحو تلاق حقيقى بين الصور الذهنية البديلة عن المجتمع العالمى.

### مجادلات استرداد القيمة

دعنا نعود إلى مزايا نظرية التحديث. إذا كانت هذه النظرية ذات مركزية أوروبية، وتقوم على فكرة ساذجة عن الخطاب العقلانى، ومرتبطة بأفكار فنية رديئة عن تقليل الفقر وإنتاج الثروة، ومكبلة دائما بتطوريتها، إذا كانت كل ذلك... فأين مزاياها؟ الميزة الأولى لنظرية التحديث هي أنها متصلة على نحو متعذر فصله بمشروع التحديث تحديدا، وهو المشروع الذى تشكل جزءا من أساسه وتنبأ به معا؛ وهنا نجدها تشير إلى توتر جاد داخل إرث "ماكس فيبر" فيما يتعلق بالعلم الاجتماعى المتحرر من القيمة - *value free*؛ فالتحديث نظرية محملة بالقيمة - *value laden*، مرتبطة على نحو صميم بمشروع يستهدف تغييرا اجتماعيا. في هذا السياق نجدها تعود إلى "ماركس - Marx"، أكثر منها إلى "فيبر - Weber" برغم اعتمادها الكبير

على جوانب أخرى من ميراث الأخير؛ وفي ذلك تذكير لنا بأن النظريات الاجتماعية الأكثر جسارة وقوة واتساعا، هي تلك التى لا تتجمل من علاقتها بالقيم، أو بالأحرى تشبعها بالقيم، وعلى وجه التحديد تلك التى تركز التغير الاجتماعى، العام والذى يمكن تعميمه.

الميزة الثانية لنظرية التحديث هي أنها - فى الصميم منها - نظرية للعدالة. بوضعها إمكانية الوصول إلى الإنصاف والعقلانية والحرية والمشاركة فى كل الأماكن وكل المجتمعات، فإنها تتلافى نوعا من العنصرية المسبقة التى تتصف بها نظريات مثل "صدام الحضارات - *Clash of Civilizations*". فى هذا السياق تكون تهمة المركزية الأوروبية تهمة طائشة. نظرية التحديث أساسا أوروبية المركز ولكن ليس بشكل منهجى، وهذا تمييز "فيري" مهم آخر، بمعنى أن النظرية تعلى من شأن فضائل وميزات تاريخية معينة مثل الدقة، والحاجة إلى الإنجاز، وروح الإقدام، وترفع ذلك كله إلى مستوى الإمكانات العامة، إلا أنها، منهجيا، لا تستبعد أو تقصى أحدا عن مدار تطبيقها؛ وعليه فهى ليست "مستنبطة" أو "معلبة" فى قالب عنصري معين.

الميزة الثالثة لنظرية التحديث باعتبارها نظرية عامة تستهدف التغير، أنها تقر، دون خجل، بأهمية الأفكار والمواقف والتوجهات والأيدولوجيات فى بناء عناصر وجماعات اجتماعية فاعلة قابلة للبقاء والنجاح. الأفكار "الفيرية" الملهمه لنظرية التحديث تشجع على الانتباه إلى تعقد الأخلاقيات (مثل البروتستانتية) فى خلق فعل جمعى. بالنظر إليها على هذا النحو، فإن نظرية التحديث أكثر حساسية، تاريخيا وثقافيا، من نظريات قد تبدو خلافا لذلك أكثر تقدمية؛ وقد كان من الصعب إدراك هذه الميزة فى نظرية التحديث نتيجة تطبيقاتها الضعيفة.

ربما تكون الميزة الرابعة لنظرية التحديث هي الأكثر أهمية. فى أبعادها البيوطوبية، وفى اقتناعها بأن التغيرات الديناميكية يمكن أن تنتج عن استثمارات وسياسات اجتماعية معينة، تظل نظرية التحديث المؤشر الأقوى والوحيد على المساعى

المعاصرة لتقليل الأضرار المنتشرة على نطاق واسع، وتأكيد القدرات من أجل التغيير المخطط في كل المجتمعات الإنسانية، وتعبئة مختلف الحركات القائمة على سياسات الأمل. وعليه، فإن نظرية التحديث مع كل ما فيها من أوجه قصور وعجز كبيرة، وثيقة الصلة بأفكار عن العدالة الاجتماعية مثل أفكارى الخاصة عن "القدرة على الطموح" (انظر الفصل التاسع)، التى يمكن أن تساعدنا فى تناول القضية التى تظل أساسية، قضية العلاقة بين الاعتراف الاجتماعى وإعادة التوزيع. خامسا وأخيرا، لأن نظرية التحديث هى نظرية تغيير اجتماعى مستهدف من داخله، فهى متحررة إلى حد كبير من الانحياز إلى نوع أو آخر من نظريات الاختيار العقلانى باعتبارها مفسرا لكل الأفعال الإنسانية المتأثرة بذلك. نظرية التحديث باعتبارها على قوة عوامل من قبيل الاستثمار الاجتماعى المخطط، وقوى التنمية واسعة النطاق، وقوة الميول النفسية - الاجتماعية العريضة للمخاطرة، والرفاه الجمعى، والعدالة، فهى ليست عن الخيار العقلانى بشكل صارم. هى نظرية عن شىء مختلف بشكل واضح. ناقشه "ماكس فيبر" تحت عنوان الحساب - *calculation* (انظر الفصل الثانى عشر)، وهذا فارق دقيق، إلا أنه فارق على أية حال. الحساب العقلانى (الحسبان) للعامل "الفيبرى" - الذى يشكل أساس نظرية التحديث برمتها - عبارة عن مزيج فريد مما يطلق عليه فيبر: "*Wertrationalität*" و "*Zweckrationalität*" أو "عقلانية القيمة - *value rationality*" و "العقلانية الأدائية - *instrumental rationality*" تقريبا. نظرية التحديث نادرا ما تبعد الاثنين عن بعضهما تماما، وهنا تكون مختلفة عن نماذج الاختيار الرشيد أو العقلانى الأحداث. الأكثر من ذلك أن نوع العقلانية الذى تفترضه نظرية التحديث يتسع لأخلاقيات المخاطرة والخلاص والحرية، بينما معظم أشكال نظرية الاختيار الرشيد تعمل جاهدة لتخلص نفسها من إغراء اتخاذ هذه المواقف بجدية. وأخيرا، بينما نظرية الاختيار الرشيد فردانية وسباقية بالأساس (ومن هنا قربها من

نماذج السوق بالإضافة إلى لعبة النماذج النظرية)، فإن نظرية التحديث تترك مساحة كبيرة للأفكار الجمعية عن الرفاه والتخطيط والحقوق كمصادر للتغيير السياسى.

هذه المميزات الخمس لنظرية التحديث ربما لا تكون كافية لكى تعفيها من نقائصها وعيوبها أو تغفر لها فشلها فى التنبؤ بالكثير بخصوص العالم الذى نعيش فيه اليوم، إلا أنها تستحق الأخذ بالاعتبار عندما نتفحص النظريات المنافسة فى مجال التغيير الاجتماعى المستهدف، سواء كانت صادرة عن "فوكو - Foucault" أو "مدرسة فرانكفورت - Frankfurt School"؛ وعلى أساس هذه المميزات الخمس التى حددتها، يمكننا على الأقل أن نعيد اكتشاف الملامح "الثيورية" الأكثر أهمية عن نظرية التحديث، بدلا من أن نحكم عليها بناء على تطبيقاتها ونماذجها الأقل جاذبية، وهو ما يتطلب أن نعود إلى "ماكس فيبر".

### عودة إلى "ماكس فيبر"

دعنى أختمم بفكرة تجريبية، أو كأننا فى جلسة لتحضير الأرواح، لنعرف كيف كان يمكن أن يتعامل "ماكس فيبر" مع عالم العولمة، عالم الأزمات البيئية الكونية والتدفقات المالية المتطايرة المنفصلة عن التصنيع والعمل، عالم الأنظمة الاقتصادية التى تتآكل، وتجارب بناء الديمقراطية فى كل مكان. ليس ذلك، بالطبع، محاولة لإيقاظ "فيبر" من قبره لكى يساعدنا مرة أخرى، ولا محاولة لتصوير ما كان يمكن أن يفكر أو يشعر به فيما يتعلق بالعالم بعد قرن من إنجازاته بالغلة الأهمية؛ سأسأل، بالأحرى، عن الأفكار التى يمكن أن نعود إليها فى منجزه العظيم، فى تناولنا لبعض القضايا المهمة الآن.

كان "فيبر" شديد الانشغال بـ الكاريزما بما تلعبه من دور أساسى فى تصنيفه النوعى لكل من الزعماء والسلطة. كيف يمكن أن نعود اليوم إلى أفكار "فيبر" عن

"الكاريزما" لإلقاء الضوء على قضايا مثل القيادة والنجومية والشهرة والاستبداد؟ ربما نعود لأفكاره عن جعل الكاريزما أمرا روتينيا - *routinization* - وهو ما تحراه "صمويل إيزنشتاد - *Shmuel Eisenstadt*"<sup>(7)</sup> في مجموعة دراسات قام بتحريرها، وتشير إلى أن مشكلة "الكاريزما" اليوم ليس في تحولها إلى روتين وإنما المشكلة هي "قصر أجلها" أو سرعة زوالها، وعدم صمودها أمام الشهرة السريعة، وصيتها القصير، إلى جانب قصر لحظات المصادقية لدى الزعماء المنتخبين؛ وعليه فقد نكون في حاجة إلى النظر في تطايرية الكاريزما، باعتبارها أهم نقاط ضعفها، وليس في روتينيتها.

مع انشغال "فيلبر" الذي استمر على مدى حياته بالمصادر الأخلاقية للشخصية الرأسمالية، وأفكاره عن الانضباط وما يطلق عليه المنهجية - *methodicality* - كيف يمكن أن نمد هذه الأفكار إلى متعهدي عالمنا الكبار، هذا العالم الذي يتحرك إلكترونيا ومعلوماتيا؟ نحن نعرف أن ما وجدته "فيلبر" في الكالفينية - *Calvinism*، وحدها من بين كل أديان العالم، هو القدرة على جعل حياة منهجية دليلا على انتخاب مقدس ذي طبيعة أسمى، وعليه كان يعتقد أن شيئا ما يخص أخلاقيات القدرة، كان هو المكون الغائب في الأديان الكبرى الأخرى، التي كان يمكن أن تفرز هي أيضا روح الرأسمالية لولا ذلك النقص. في عالم اليوم، تبدو روح الرأسمالية واقعة تحت سيطرة أخلاقيات المخاطرة والمصادفة والمقامرة - وليس سيطرة منهجية التاجر "الكالفيني". إلا أننا إذا أمعنا التفكير، فقد نكتشف أن حملة الروح الرأسمالية الجدد منهجيون أيضا، رغم أن منهجيتهم قد تكون مكيفة وفق تكنولوجيات اللايقين مثل أسواق الأوراق المالية (البورصات)، وطاولة اليوكر وعمليات الاستحواذ أو الدمج المكلفة؛ وعليه ربما يكون هناك مستقبل لدراسة أكثر عمقا للمنهجية بالمعنى الذي يقصده "فيلبر"، كما أجادل على نحو تفصيلي في الفصل الثاني عشر.

كان لدى "فبير" كذلك أفكار مثيرة للاهتمام عما يطلق عليه "جماعات المنزل الرفيعة"، (*Status groups*) - أو "*Stände*" وهي الجماعات التي تُعرَّفُ بأسلوبها في الحياة والاستهلاك وليس بعلاقاتها بوسائل الإنتاج. هذا الجانب من فكر "فبير"، وهو جزء من جداله الطويل مع "ماركس"، يتسع المجال فيه لاستعادة خلاقة، تحيل إلى "ثورشتاين فيبلن - *Thorstein Veblen*" و"جورج باتاي - *George Bataille*" و"جان بودريار - *Jean Boudrillard*"، وغيرهم من الذين ساعدونا لكي نفهم أن الاستهلاك في حد ذاته مجال إنتاج اجتماعي، يصنع تباينات اجتماعية وتضامات وتجانسات أيديولوجية، مستقلة عما يتم إنتاجه من خلال علاقات الإنتاج. هذا الجانب من فكر "فبير"، يمكن أن يساعد في إثراء نظرياتنا عن الطبقة، وأن نتقدم على طريق الرحلة التي بدأها "بيير بورديو - *Pierre Bourdieu*" في كتابه "*Distinction*"<sup>(8)</sup>.

وهكذا، على رغم أن "فبير" كان ضليعا في المقارنة التاريخية والإقليمية، لم يول اهتماما جادا، قط، لمنطق الاتصالية - *connectivity* - التي ربطت بين الحضارات الكبرى وأديانها ونظمها الاقتصادية، وهو تحد منهجي تناولناه في الفصل الثاني. لا أحد كاملا. في آخر الأمر، علينا جميعا أن نقوم برحلاتنا الخاصة إلى أوروبا - وبعيدا عنها - لأننا لا يمكن أن نتعامل مع نوابع مثل "ماكس فبير" باعتبارهم أنبياء كانوا يعرفون مسبقا كيف يفهمون العوالم التي ستنبثق بعد رحيلهم.



## هوامش الفصل العاشر

- (1) J.C. Scott, *"Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve The Human Condition Have Failed,"* New Haven: Yale University Press, 1998.
- (2) S. Žižek, *"The Plague of Fantasies,"* London: Verso, 1997.
- (3) E. W. Said, *"Orientalism,"* New York: Pantheon Books, 1978;  
V.Y. Mudimbe, *"The Idea of Africa,"* Bloomington: Indiana University Press, 1994;
- T.K. Hopkins and I. M. Wallerstein, *"World-Systems Analysis: Theory and Methodology,"* Beverly Hills: Sage Publications, 1982.
- (4) A. Pagden, *"The Fall of Natural Man: The American Indian and The Origins of Comparative Ethnology,"* Cambridge: Cambridge University Press, 1983,  
and P. Hulme, *"Colonial Encounters: Europe and The Native Caribbean, 1492- 1797,"* New York: Methuen, 1986.
- (5) انظر على سبيل المثال الإطالة المفيدة على هذه العملية التي يقدمها S. Toulmin في كتابه:  
*"Cosmopolis: The Hidden agenda of Modernity,"* New York: Free Press, 1990.
- (6) يمكن أن نجد مثالا مهما لمثل هذه المدينة الرئيسية البديلة في دراسة Sheldon Pollock الرائدة  
عن سياسات وشعرية المدينة السانسكريتية في الجنوب قبل الحديث وجنوب شرق آسيا:  
*The Language of The Gods in The World of Men: Sanskrit, Power and Culture in Premodern India,"* Berkeley: University of California Press, 2006.
- (7) M. Weber, *"On Charisma and Institution Building,"* introduction by S. N. Eisenstadt, Chicago: Chicago University Press, 1968.
- (8) P. Bourdieu, *"Distinction: A Social Critique of The Judgement of Taste,"* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984



## الفصل الثانى عشر

### الشبح فى الآلة المالية

يقدم هذا الفصل جدلا انطلاقا من نقاش ممتد فى الدراسات الاجتماعية الحديثة للمال وأفكار "ماكس فيبر" التى عرضنا لها فى الفصل السابق. نقطة البداية هنا هى مجادلة "جاك دريدا - Jacques Derrida"<sup>(1)</sup> الشهيرة، عن "استحالة الهبة"، التى تبطل نفسها بواسطة توقعها الضمنى للرد، وتركيزى هنا على فكرة "الرد" كمدخل فى تناول جديد للأدوات المالية الحديثة.

الواقع أنه كانت هناك إرهابات بجدلية "دريدا" عن الاستحالة المنطقية للهبة الخالصة، وذلك فى الصفحات الأولى من مقال "موس - Mauss" المعروف "الهبة - The Gift" عندما أدرك بفطنته التناقض الداخلى بين "الطوعى" و"الإلزامى" بالإضافة إلى العناصر المتجردة (غير المغرضة) وتلك التى تستهدف مصلحة ذاتية فى الهدية. هناك حقيقتان فى دراسة "موس" غائبتان عن النظر. الأولى إن اهتمامه الكامل والرئيسى عبر مقاله يكمن فى التساؤل عن القوة الكامنة وراء "الإلزام بالرد". الثانية هى أن مجمل أركيولوجيا "موس" عن الهبة (سواء فى المجتمعات البدائية أو القديمة) كان الدافع المحرك لها اهتمامه بالقوة الأخلاقية وراء العقد الحديث - *modern contract* (القانونى، الموضوعى، الملزم،... إلخ). بأخذ هاتين الحقيقتين بالاعتبار، يمكن أن نفهم على نحو أفضل إجابة "موس" الذكية، وإن كانت جزئية، عن تساؤله، وهى أن الإلزام بالرد يكمن فى روح الشيء المُعطى أو الموهوب، (المعروف بالـ "hau" فى هولينزيا) والذى يوفر بدوره صلة قوية

وديناميكية بين الواهب والمتلقى، والمعطى الأول والمعطى الثانى / من يقوم بالرد، وهكذا.

من قراءة "موس"، أخرج باستنتاجين، الأول إنه كان يعنى تماما تلك القرابة الكامنة بين الأشكال البدائية والحديثة من الالتزام برد الهبة أو الهدية، كما كان مهتما بشكل خاص بـ "الروح" وراء الهبة البدائية، والتي كان مقتنعا فى نفس الوقت بأنها وراء العقد الحديث؛ وقد وجد "موس" هذه الروح فى مجموعة من المجالات (هى نفسها متباينة تماما) ترى كلها أن هناك ارتباطا بروح الشخص الذى يقدم الهدية (المعطى) ومن هنا قدرته على ممارسة قوة أخلاقية على المتلقى. هذه الروح هى ما يحرك ويمنح حيوية للأساليب أو الصور التى تتخذها الهدية أو الهبة. لاحظ هنا أن استراتيجيته السوسولوجية هى أن يستقرى الروح من مصدر غير ميكانيكى وليس من آلية الهبة. هذا الفهم للروح يشبه إلى حد كبير فكرة "فيبر" عن "روح الرأسمالية"، التى كان يسعى من خلالها إلى الإمساك بالروح (*anima*) وراء أشكال وأساليب معينة من الرأسمالية (مثل دفاتر القيد المزدوج والحساب الرشيد للربح).

كلاهما، "موس" و "فيبر" يقفان فى جانب واحد من انقسام كبير نراه أمامنا اليوم. على أحد الجانبين نجد "ميشيل كالون - *Michel Callon*" وكثيرين غيره<sup>(2)</sup>، ممن يجادلون بأن أفضل الطرق لفهم الأساليب والآليات الاقتصادية، وبخاصة آليات السوق يتم بناء على الطريقة التى تعمل بها؛ وفى الجانب الآخر يقف مفكرون مثل "موس" و "فيبر"<sup>(3)</sup>، الذين تجعلنى إسهاماتهم أكثر ميلا للاعتقاد بأن هناك مشكلة ما فى استقراء الروح التى تحرك وتنشط منظومة الآليات من داخل خواص الأسلوب نفسه. الأجزاء المتبقية من هذا الفصل من الكتاب تناول موسع لهذا الجدل "الأرواحي - *animistic*" وصلته الوثيقة بالأسواق المالية الحديثة.

## الروح عند "فيبر"

نكاد لانجد تحليلا واضحا لاستخدام "فيبر" لكلمة "*Spirit*" - الروح - (*Geist*) في أى مكان آخر غير كتابه الشهير: "*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*" - الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية - ، وهو مصطلح من بين مصطلحات أخرى له مثل "*ethic*" - المبدأ الأخلاقى، و "*ethos*" - روح الشعب أو المجتمع، و "*habitus*" - الطابع الاجتماعى الثقافى. هذه الكلمة الأخيرة التى ينظر إليها عادة باعتبارها جزءا من ديننا لـ "بيير بورديو - *Pierre Bourdieu*"، كان قد نبه إليها "بيير جروسين - *Pierre Grossein*"<sup>(4)</sup>، الذى ربما تكون الترجمة التى قام بها لبعض كتابات "فيبر" المهمة، أحد مفاتيح العلاقة بين "فيبر" وعمل "بورديو" وشريكه "جان كلود پاسيرون - *Jean Claude Passeron*". أما الكلمة الأخرى (التي سوف نتناولها تاليا في هذا الفصل)، فإن "بورديو" مدين بها، دون أدنى شك، لـ "موس" الذى كان أول من استخدم مصطلح "*habitus*"<sup>(\*)</sup> من المعاصرين.

مناقشة "فيبر" لـ "روح الرأسمالية" في الجزء الثانى من مقاله الشهير، تتطلب إعادة قراءة واعية. "الروح"، كما هى مستخدمة عند "فيبر" يتم فهمها غالبا باعتبارها معبرة عن معنى الكلمة الألمانية "*Geist*" (في القرن التاسع عشر)، وعليه فالمفترض أنها تشير إلى رؤية للعالم خاصة بحقبة أو مرحلة تاريخية، وهذا الافتراض ليس خطأ برمته، كما أن استخدام فيبر لكلمة "*ethos*" (روح الشعب أو المجتمع) ذات الصلة باستخدامه لكلمة "*Spirit*" (الروح)، إنما يشير إلى حس ثقافى مرتبط بجماعة، بطبقة، بمهنة، بطائفة، كما أنه أكثر انتشارا وتغلغلا من أن يكون مجرد أيديولوجية أو مبدأ، بما أنه يعبر عن درجة من الميل الجسدى والشعور والأسلوب الأخلاقى وعناصر

---

(\*) الطابع الاجتماعى - الثقافى. (المترجم)

سيكولوجية ثقافية. بهذا المعنى، فإن "فيبر" عندما يتحدث عن "روح الرأسمالية" فهو لا يقصد مبادئها المحددة الواضحة ولا أيديولوجيتها، ولا حتى توجهاتها الفنية الأقل تحديدا نحو السوق والربح والحسابات. "فيبر" يقصد شيئا أقل شكلية، أكثر فطرة، وأخلاقيا، شيئا يعطى معنى في تبلوره في مبدأ أخلاقي (*ethic*) معين.

عندما يشرع "فيبر" في وصف روح الرأسمالية في كتابه "الأخلاق البروتستانتية"، يستند إلى ممارسة منهجية مهمة، توجد فيها العناصر الرئيسية لهذه الروح خارج نطاق تعبيراتها الفنية والمهنية، ويتحدث عن موقف أمامي أو سابق نوعا ما (منطقيا وتاريخيا في الوقت نفسه) لتعبيراتها الحسابية الملموسة في السلوك الرأسمالي في القرن التاسع عشر. هذه الروح الشعبية أو المجتمعية (*ethos*) الأمامية سبقت ومهدت لاستخدام "بورديو" لمصطلح الطابع الاجتماعي الثقافي (*habitus*)؛ وقد تناول كثير من الباحثين العلاقة بين الأفكار الخاصة بالطراز والترحيل والنقل في أعمال "فيبر".

إذا نظرنا إلى "الروح" الفيبرية على هذا النحو، باعتبارها مسألة نزعة أو موقف أكثر مما هي رؤية للعالم، فإنها تصبح أكثر قربا من حس أخلاقي مجسد يسبق الفعل أو التنظيم ويعادل موقفا نفسيا أخلاقيا جمعيا. بهذا المعنى، فإن "روح الرأسمالية" في جدل "فيبر" خارجية وسابقة على أي من - وكل - آلياتها وأساليبها المميزة التكنولوجية والمؤسسية على السواء؛ كما أن محتوى هذه الروح وما تنطوي عليه هو ما سيعيدنا إلى أفكار "موس" عن الهبة.

### إنعاش الرأسمالية الحديثة

بعد قراءة واعية لمجموعة من المقتطفات من عملين مهمين لـ "بنجامين فرانكلين - Benjamin Franklin" لاحظ "فيبر"<sup>(5)</sup>: إن الخير الأسمى -

*summum bonum* لهذا المبدأ الأخلاقي، كسب المزيد والمزيد من المال، المصحوب بالاجتناب الكامل لكل متع الحياة الطبيعية، هو قبل كل شيء خلو من أى فكرة ترى أن السعادة هى الخير الأسمى - إن لم نقل اللذة - ؛ كما يرى "فيلر" أن كل صور الجشع والمغامرة أو السعى الأخرق نحو الربح، ليست جزءا من الـ "*ethos*" عند "فرانكلين"؛ بل إنه يمضى ليقول إن الإجابة الأكثر معقولة (قبل إجابته) عما يلهم النظام الرأسمالى الحقيقى (إن لم يكن مجرد الجشع)، كانت إجابة "فيرنر زومبارت" - *Werner Sombart*، الذى جادل بأن روح الرأسمالية الحديثة توجد فى الظهور التدريجى للعقلنة.

يقر "فيلر" بكثير من الفضل لـ "زومبارت" ولكنه يجادل، فى عدد قليل من الصفحات المحققة جيدا<sup>(6)</sup>، بأن العقلنة بحد ذاتها ليست كافية كمصدر للروح الحديثة للالتزام المنظم بجمع المال، والواقع أنه يرى أن روح الرأسمالية الحديثة تنطوى على عنصر "لاعقلانى" يتطلب معرفة مصدره التاريخى، وأن هذه "اللاعقلانية" نجدها فى عداء مبدأ "فرانكلين" الأخلاقى لجمع المال. هذا العنصر اللاعقلانى هو ما يؤدى بـ "فيلر" إلى مفهوم النداء الباطنى (*The "Calling"*) البروتستانتى باعتباره مفتاح الروح الحديثة للرأسمالية. فى الفصل الثالث من "الأخلاق البروتستانتية"، يقدم قراءة فاحصة لمفهوم "مارتن لوثر - *Martin Luther*" عن "الدافع أو النداء الباطنى - *Beruf*" ويبين كيف أنه تقليدى أكثر من اللازم ليكون مصدرا للروح كما يعبر عنها "فرانكلين"، أى إن "دافع" لوثر كان مايزال توجهها نحو النشاط الدنيوى، حذرا ومقيدا، وذلك بسبب تنافره مع أى ميل قد يعيد إلى مبدأ "الخلاص عن طريق الأعمال". هذه الخطوة هى ما يجعل "فيلر" يجادل بأننا لكى نجد - حقا - مصدر تحفظ "فرانكلين" اللاعقلانى المرتبط بجمع المال، لابد من أن نعود إلى "كالفن" وأفكاره عن الاصطفاء - *election* - والبرهان - *proof* - والخلاص - *salvation*.

قراءة "فيلر" لـ "كالفن"، التى هو محور كتابه "الأخلاق البروتستانتية"، تجدها فى الفصل الرابع بعنوان "الأسس الدينية لنزعة الزهد الدنيوية". كل سطر فى هذا الفصل تمت قراءته ومناقشته، سواء فى حياة "فيلر" وإلى أيامنا هذه، ولذا سوف أشير إلى عنصر واحد مهم مما وجده "فيلر" فى أفكار "كالفن" ويرى أنه يميزه عن "لوثر"، وأن هذا العنصر كان بمثابة المفتاح فى جدله عن "روح الرأسمالية الحديثة". هذا العنصر هو روح "المنهجية - *methodicality*". الفصل الرابع من "الأخلاق البروتستانتية" قصة مثيرة بالفعل، وجهد جهيد لتتبع فارق أساسى للوصول إلى قلب اللغز، وللقبض على فكرة كبرى فى صورتها الجنينية.

هنا نجد سلسلة من الجهود المنظمة التى يبذلها "فيلر" لتمييز أفكار "كالفن" عن النعمة الإلهية - *grace*، والأعمال - *works*، والاصطفاء - *election*، والبرهان - *proof*، سواء عن الأفكار الكاثوليكية السابقة أو أفكار "لوثر"، التى تدنو من الموقف "الكالفنى" المتأخر ثم تنسحب بعيدا عنه. الاندفاع هنا، هو نحو اتخاذ النموذج الزهدى - *ascetical* (الرهباني - *monastic*) للفعل الأخلاقى العام وتحريكه إلى نموذج للتنظيم الأخلاقى العام لحياة الإنسان الكلية. يبين "فيلر" أن محنة مؤمن "كالفن" تكمن فى أنه نتيجة لإيمانه بقدرة الله وفضله وقضائه وقدره المسبق بخلاص الإنسان، فإنه لن يستطيع بأى حال من الأحوال أن يغير شيئا (سواء بالصلاة أو بالاعتراف أو بالأعمال الخيرة) من "قرار" الله بمن يشمله الخلاص أو لا يشمله. يضاف إلى ذلك أن ما من سبيل لتمييز من شملهم الخلاص من سواهم (سواء بموجب سلوكهم أو بأى دلائل أخرى)؛ ويؤدى ذلك إلى إنتاج شكل بارز من العزلة (وهنا يتفق "فيلر" كثيرا مع خط "سورن كيركجارد - *Søren Kierkegaard*، ويكون تكريس حياة الإنسان بشكل منهجى لتكديس الثروة، إشارة له عن حياة تشبه تلك التى تزيد من تمجيد الله، بصرف النظر عما إذا كان المرء من المصطفين أو لا. ليس



المقصود بأسلوب الحياة هذا أن يكون محاولة "للتأثير" على الله بأى حال (حيث يرى اللاهوت الكالفنى ذلك ضربا من العبث والسخف)، ولا هو دلالة على يقين داخلى عن منزلة المرء. الواقع أن ذلك مقامرة على لطف الله وكرمه، إلا أنه شكل خاص من المقامرة. ليست مقامرة على نتيجة أو محصلة. هو مقامرة مشتقة أو ثانوية، أى مقامرة على مقامرة. المقامرة الأولية هى على إمكانية أن يكون المرء مصطفى (مقدرا له مسبقا ولكن لا سبيل لمعرفة ذلك)، والثانوية هى المقامرة بأن يكون المرء عندما يعمل كما لو كان مصطفى، فلربما كان فى ذلك تعزيزا للطف الله وكرمه، أكثر من غير المصطفى الذى يعمل وكأن قد شمله الخلاص.

يمكن للمرء أن يقوم بقراءة تفسير "فيبر" بشكل عام لأفكار "كالفن" لنقول: لا يمكن أن أعرف ما إذا كنت من المصطفين، وهذا يجعلنى - بالتأكيد - أشعر بالوحدة والقلق، وعليه فسوف أنصرف وأسلك كما لو كنت أحدهم، وذلك بتكريس حياتى الدنيوية وإيقافها على خطة أخلاقية منهجية. لن يغير ذلك من الأمر شيئا. ولكنه سيجعلنى أشعر بالرضا وبأننى أفضل، على الأقل لأننى احتفى بنعمة الله وفضله على طريقتى الخاصة. قراءة أكثر تدقيقا ستفيد أن التناول الكالفنى لجمع الأرباح والفوائد فى هذا العالم - بدون أى إمكانية للتأكد من وضع المرء: مصطفى أو ملعونا - هو مقامرة مشتقة أو ثانوية فى وجه اللايقين (الشك) الجذرى بخصوص الموقف النهائى لفضل الله ونعمته. تلك هى المنهجية الاقتصادية الكالفنية فى السعى إلى الثروة الدنيوية (العقلانية الزهدية)، كمقامرة على سعادة من يقوم بالأداء.

### المخاطرة والنعمة عند "فيبر"

لعل المسرح معدا الآن لمناقشة الأحجية الكبرى عند النظر فى عمل "فيبر" عن مبدأ التعهد الأخلاقى، وفى عمله عن التاريخ الاقتصادى بشكل عام: فهو لا يتضمن

أى إشارة إلى مشكلة "المخاطرة" سوى ما جاء في ملاحظات جانبية عن التسوق والتجارة في العصور الوسطى، وذلك في مقاله الشهير عن "التاريخ الاقتصادي العام"<sup>(7)</sup>. هذا الأمر مثير للدهشة إلى حد ما، حيث إن أفكار "فيبر" عن ظهور الرأسمالية الحديثة تظل ضمن المجادلات الرئيسية حول الروح "التعهدية" في القرنين التاسع عشر والعشرين.

إن قراءة مدققة لعمل "فيبر": "الأخلاق البروتستانتية" وكتاباته الأخرى حول ما يطلق عليه دائما "الرأسمالية الزهدية"، تكشف عن أمرين يلقيان الضوء على هذه الأحجية. الأمر الأول أن أفكار "فيبر" الأولية عن اللايقين، كان قد عبر عنها في تناوله لأفكار "كالفن" عن النعمة والاصطفاء والخلاص واللايقين (أو الشك) العميق (ومن هنا الوحدة) لدى المؤمن الكالفنى، الذى لم يكن يستطيع أن ينعم النظر في الصندوق الأسود للعناية الإلهية للتأكد ما إذا كان من بين المصطفين. هذا اللايقين (الشك) الجذرى الذى يؤدى إلى مبدأ "يقينية الخلاص - *the certainty of salvation* - *certitude salutis* - كان فى الصميم من تناول فيبر "إيثوس - *ethos*" الكالفنى. وعندما يكون الأمر متعلقا بالرأسمالية الحديثة وروحها، يضع "فيبر" كل تأكيده على الأفكار المترابطة للمنهجية والعقلانية والحسبان والممارسة التجارية المتزنة. لا يوجد أى ذكر للمخاطرة فى تناوله للرأسمالية "الزهدية"، ولا حتى عندما يركز على الربح باعتباره المحرك الأساسى للقيود المزدوج المحاسبى فى إمساك الدفاتر فى المؤسسات التجارية الحديثة. الكالفنى الصرف عند "فيبر" ليس شخصا مجازفا، أو دعنا نقول، على نحو أكثر تحديدا، إن جانب المخاطرة فى نشاط المؤسسات التجارية الحديثة لم يكن أكثر ما يهم "فيبر".

لأول وهلة، تجعل هذه الحقيقة "فيبر" غير مؤهل للاستشهاد به فى أى نقاش عن تحول الرأسمالية المعاصرة إلى رأسمالية مالية، حيث إن هذه العملية تنطوى فى

صميمها على مخاطرة. ما الذى يمكن أن نأخذه إذن من "فيبر" مع التسليم بعدم اهتمامه بالمخاطرة كملمح من ملامح المؤسسة التجارية الحديثة؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من أن نحذف صفحة من كتاب "فيبر" نفسه ونشير إلى أنه قال إن الروح الكالطنية كانت ضرورة، ليست من أجل تطور الرأسمالية الجارى والروتينى، وإنما من أجل لحظتها المنشئة. (تلك اللحظة التى حددها بالأحرى فى القرن الثامن عشر أكثر مما هى فى القرن التاسع عشر). بعد هذه اللحظة تصبح الرأسمالية آلة ذاتية الدفع وليست فى حاجة للروح الزهدية لكى تنعش وتحفز وتضخ الحيوية فى لاعبيها الرئيسيين. الروح الكالطنية فى هذه المرحلة الأخيرة أصبحت مستوعبة تماماً فى الآلة الرأسمالية. هذا الانقسام المنهجي بين اللحظة المنشئة واللحظات التالية فارق ساعد على إله فيما يتعلق بالمخاطرة.

أستطيع أن أدعى أن الفترة منذ أوائل السبعينيات، التى قد تعتبر بداية تحول الرأسمالية إلى رأسمالية مالية (بخاصة وابتداء فى الولايات المتحدة، ليست فى الواقع لحظة مخاطرة طليقة العنان كما قد يرى الكثير من المحللين والمراقبين الإعلاميين، وبخاصة فى أعقاب الانهيار العالمى فى ٢٠٠٨، بل إننى يمكن أن أقول إنها فترة استيقظت فيها روح اللابيقين، فيما يتعلق بعمليات غير مسبوقه لإضفاء الطابع الشكلى، والتجريدى، والتجارى على آلية المخاطرة نفسها.

هنا إذن الافتراض الذى أعتقد أنه جدير بالمزيد من التطوير والنقد: على مدى السنوات الأربعين الأخيرة، أصبحت آليات قياس وتخطيط وإدارة وتسليع واستخدام المخاطرة والتنبؤ بها، أصبحت العلامات المميزة للرأسمالية الحديثة. الأسواق المالية هى التى تقود وتشكل الأسواق الأخرى، رأس المال المالى يسبق رأس المال الإنتاجى أو الصناعى بمراحل، صناعات السياسات المالية يسيطرون على السياسة الاقتصادية، كما أن الأزمات الاقتصادية الرئيسية تحدث وتتفاقم بسبب التطور الجامح

لآليات المخاطرة والأسواق والوسائل القانونية والمحاسبية المبتكرة؛ كما أن التحليل السوسيولوجي لهذه الأساليب والوسائل هو أهم إنجازات العلماء والباحثين في مجال سوسيولوجيا المال.<sup>(8)</sup> الجزء الرئيسى من عمل هؤلاء العلماء والباحثين وما يناظره من عمل فنى في إطار المجال المالى نفسه، يأتى انطلاقاً من مقال "فرانك اتش نايت - *Frank H. Knight* عن "المخاطرة وعدم الاستقرار - *Risk and Uncertainty*"<sup>(9)</sup>، الذى مهد الطريق لذلك. كان "نايت - *Knight*" أول من ميز بشكل رئيسى بين المخاطرة واللايقين، مجادلاً بأن ظروف المخاطرة هى تلك التى يواجه فيها اتخاذ القرار نتائج مجهولة ولكن احتمالات تقديرية معروفة. هذه الظروف، فى رأى نايت، التى يمكن أن تطبق فيها قواعد اتخاذ القرار مثل تعظيم المنفعة المتوقعة، تختلف تمام الاختلاف عن الظروف التى تكون فيها الاحتمالات غير معروفة؛ ورغم أن هناك دراسات ناشئة تتناول رؤية "نايت" لللايقين، فإنها ليست متاحة على نطاق واسع أو تغطى بمناقشة واسعة فى الأدبيات الخاصة بـ "سوسيولوجيا المال"، المعنية بشكل أساسى بالمقاييس والممارسات المبنية على المخاطرة<sup>(10)</sup>، وأنا شخصياً أتطلع إلى حوار مستقبلى حول عدم الاستقرار عند "نايت" (فى تناقضه مع المخاطرة)، يمكن أن يقدم منبراً جديداً للنقاش بين علماء الاجتماع والاقتصاد والأنثروبولوجيا المعنيين بالشأن المالى الحديث.

فى الوقت نفسه، من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن "نايت - *Knight*"، هو بمثابة الأب لكل الأعمال اللاحقة عن اقتصاديات المخاطرة، كان بالإضافة إلى ذلك أحد أهم المترجمين الأمريكيين ووسيطاً للتعريف بـ "فيلبر" كما كان يرى فى أعمال فيلبر عن التاريخ الاقتصادى، الكثير مما يستحق الإطراء والإشادة به. مع عدم وجود أى تناول صريح من قبل "نايت" (على قدر علمى) لأفكار "فيلبر" الخاصة بالروح الرأسمالية، أود أن أطرح الجدلية التالية.

المخاطرة الآن جزء لا يتجزأ من آلية الرأسمالية المعاصرة، و"الأجهزة والوسائل" التي تقوم بالقياس والتخطيط وتنبأ بالمخاطر أصبحت أساسية في تحويل الرأسمالية الحديثة إلى رأسمالية مالية؛ فماذا حدث لللايقين "نايت" (بصرف النظر عن صياغة "رمسفيلد - *Rumsfeld*" الشهيرة "المجهولات المعروفة - *Known Unknowns*")؟ ربما نستطيع أن نقول إنه بينما يعرف بعض الفاعلين في مجال المال ما لا يعرفونه، وربما كذلك ما يودون أن يعرفوه، إلا أنهم بالتأكيد ليس لديهم الوسيلة الجديدة لقياس ما لا يعرفونه، بل الأدهى من ذلك أنهم لا يعرفون كيف يقيسونه من الناحية الاحتمالية؛ وهكذا يظل اللايقين خارج كل الآليات والنماذج المالية، فماذا علينا، نحن المحللين، أن نفعل إذن بشأن عدم الاستقرار في عالم المال الحالي؟ أعتقد أن هناك منظومة من التوجهات والمواقف والبدهييات، أو باختصار روح عامة - *ethos* (أو تصور كما نقول اليوم) عن عدم الاستقرار يمكن أن نتبينها، رغم أنه لا يمكن استنباطها بشكل مباشر من أى دراسة اجتماعية أو فنية للممارسات التي تنطوى على المخاطرة؛ مم يتكون هذا التصور إذن؟

### تصور عدم الاستقرار

وجد "فيلر" روح (*ethos*) الفعل الرأسمالي العقلانى في الطبع الكالفنى، في مجموعة معينة من الأفكار عن نعمة الله وفضله، والخلاص الإنسانى، وطبيعة البرهان على الاصطفاء في جماعة من شملهم الخلاص، والفضائل البرجوازية التي تنشأ عن هذه المجموعة من الأفكار، التي يضعها تحت عنوان "الرأسمالية الزهدية - *ascetical capitalism*". من العادى جدا، عندما ننظر إلى أبطال (وشياطين) السنوات الأربعين الماضية في مجال المال العالمى، وبخاصة في الولايات المتحدة (أفراد مثل "مايكل ملكن - *Michael Milken*" و"إيثان بويسكى - *Ivan Boesky*" و"برنارد مادوف -

**"Bernard Madoff"**، من العادى ألا نجد فيهم الشىء الكثير من روح رجل الأعمال الكالفنى الزاهد، النقيض التام للجشع والإسراف والوفرة والمتع الدنيوية بكل صورها. على أن الصورة النموذجية "للسيد" فى عالم المال ليست المحاسب أو المحامى البليد أو الكتيب، وإنما هى صورة الشخص المبهرج المغامر الأخرق اللاأخلاقى، الذى يجسد الجشع والجساسة والدافعية الذاتية الكاريزمية، وكل ما كان يراه "فبير" عدوا للريح الرأسالى النظامى.

ليس من الصعب أن نرى، وبخاصة فى العام أو العامين الماضيين، عندما ننظر إلى الدخول غير العادية وحياة البذخ والبطولات الزائفة التى يتباهى بها كبار المصرفيين، ومدراء صناديق المضاربات، والمحكمون، والمقايضون، وخبراء التأمين والصف الثانى من كل هذه الفئات الذين يقلدونهم، عندما ننظر إلى ذلك، لا نجد أنفسنا فى حضرة مديرى مخاطر يتسمون بالرزانة والرصانة والرشاد، وإنما نجد أنفسنا أمام أفراد اختاروا أن يجعلوا قضاء عدم الاستقرار المالى على هذه الصورة؛ وفى هذا السياق فإن أبطال التصور المالى هؤلاء لا يعبرون عن ترويض "العواطف" بواسطة "المصالح" (بحسب صياغة هيرشمان - **Hirschman** الشهيرة)، بل بالأحرى عن تحريك وتنشيط المصالح بالعواطف.

يعنى ذلك أن عالم المخاطرة المالية، وأجهزته وآلياته العديدة الناشئة، ليس فى الحقيقة سوى منظومة هائلة من الأدوات وتكنولوجيا من أجل رسم خريطة للمخاطرة ولقياسها، وليس بهدف إدارتها وإنما بهدف استغلالها. إلا أن استغلال المخاطرة، بحسب تعريفه، لا يمكن تحريكه فى إطار المعلومات التى يقدمها أى من اللاعبين بواسطة آليات وحدها؛ فمن الواضح بالطبع أن اللاعبين فى مجال المال يستخدمون أيضا المعلومات التى يتم جمعها من أقرانهم وشبكاتهم الاجتماعية ومن الإعلام، وليس بدرجة أقل من خبراتهم وتجاربهم الحياتية السابقة. إلا أن توفر مثل

هذه المعلومات الفنية الإضافية حقيقة بدهية. المهم هو الروح العامة - *ethos*، التصور الذى يتم من خلاله تقييم وتشكيل عالم الشاشة والقاعة والمكتب... وحتى الشبكة غير الموثقة بين الزملاء. الأسواق ربما تكون معبرا عن الكفاءة، ولكن الفاعلين الماليين ليسوا كذلك؛ كما أن النظريات النفسية الفردانية عن التوقع والأفضلية والمنفعة (التي تمثل نحو ٩٩٪ من أساس الاقتصاد السلوكي) لن تضيف لنا شيئا، ما دنا مهتمين بالتوجهات والمواقف الجماعية.

. في تقديري إن الملمح الرئيسى فى الروح العامة للاعبين فى مجال المال فى العقود القليلة الأخيرة، أولئك الذين كان لهم الدور الأهم فى تشكيل النشاط المالى وممارسته، يمكن أن نجده فى توجه عملى (رغم أنه قد لا يكون له أساس نظرى واع)، نحو استخدام عدم الاستقرار كمبدأ شرعى لإدارة المخاطرة. بعبارة أخرى، أولئك اللاعبون الذين يحددون الاستراتيجيات التى يتم من خلالها تطوير وتشغيل الآليات المالية (فى مقابل أولئك الذين يعملون برد الفعل أو يذعنون لهذه الاستراتيجيات)، يستخدمون حدسهم الخاص وخبراتهم وإحساسهم باللمحة لكى يتغلبوا على اللاعبين الآخرين الذين قد يكونون تحت سيطرة آلياتهم فحسب فى التعامل مع المخاطرة. باختصار، هؤلاء اللاعبون الرئيسيون (التجسيدات المعاصرة لـ "بنجامين فرانكلين - *Benjamin Franklin*" و "جون باكستر - *John Baxter*" مثلا، فى جدل "فيبر") هم أولئك الذين ليس لديهم الجسارة الكافية والثروة الكافية فقط لكى يقوموا بالبيع القصير - *short sell* - (على سبيل المثال) مثل "جون پولسون - *John Paulson*" و "جورج سوروس - *George Soros*"، بل وكذلك أولئك المتشككون فى جدارة الآليات على نحو أو آخر. هذه المجموعة تتضمن من يقومون بالبيع القصير (أو على المكشوف) - *short sellers* ولكنها ليست مقصورة عليهم.

ليس من السهل بعد فهم المبدأ الأخلاقى لأولئك اللاعبين الرئيسيين فى عالم المال اليوم، حتى مع توفر الكثير من التقارير والكتابات عنهم وعن دراما الأسواق

المالية في السنوات الأخيرة<sup>(11)</sup>؛ إلا أننا قد نستطيع أن نعين بعض الملامح التي تصور هذا النمط من الفاعلين، فهم أولاً: لا يخيفهم أن يكونوا متشائمين بخصوص احتمالات أو قدرات أسواق أو اقتصادات أو حتى دول معينة. ثانياً، هم متناقضون في تناوهم وتعاملهم مع معظم الآراء العامة بخصوص الاستثمارات والأسواق المالية. ثالثاً، هم على استعداد أن يراهنوا بقوة على تقييمهم المتشائم للمؤسسات الضعيفة والضمانات الرديئة. الصفة المشتركة بين كل هذه المواقف والتوجهات بسيطة: إحساسهم بجو اللايقين يجعلهم أكثر ميلاً للثقة في قراءتهم لمؤشرات الهبوط في المخاطرة أكثر من مؤشرات الصعود. لو أن من الصحيح أن كل ما يرتفع لابد من أن ينخفض، وأن كل ما ينخفض لابد له من أن يرتفع (والمفترض أن هذه هي الحقيقة البديهية التي تقوم عليها الأسواق المالية)، لو أن ذلك صحيحاً، فإن مبدأ أو تصور البيع القصير يكون أكثر اتساقاً مع حتمية الهبوط؛ وهذا ما يمكن وصفه بأنه جوهر التصور المتناقض للايقين، وربما نستطيع أن نقول إن اللاعبين في الأسواق المالية الذين ينزعون إلى البيع القصير، بسبب نظرة تشاؤمية، هم أكثر ثقة بأن المخاطرة في اتجاه الهبوط، ومن الواضح ارتباط ذلك بالملمح الرئيسي الذي يميز الباعة بالأسلوب القصير الذين يجنون أموالاً (وربما ثروات) بدلاً من أن يخسروا: هذا الملمح هو ثقتهم في قدرتهم على التقدير السليم لتوقيت الانخفاض أو الانكماش، وهذا هو مفتاح الأرباح الكبيرة من البيع القصير. هؤلاء، إذن، ليسوا لاعمين متناقضين فقط، بل إنهم بالإضافة إلى ذلك فاعلون على استعداد لأن يدمجوا قراءتهم لعدم الاستقرار مع قراءتهم لتوقيت الهبوط، كما هي محسوبة على الشاشات التي تعكس المخاطرة.<sup>(12)</sup>

لا أحاول هنا أن أذكرى "الدبية على الثيران"<sup>(\*)</sup> أو أن أفضل المتشائمين على المتفائلين. اهتمامى منصب على من هم على استعداد لأن يدركوا أن الحقيقة القاسية

(\*) المقصود بالدبية - bears - المضاربون على الهبوط، والثيران - bulls - المضاربون على الصعود في البورصة (المترجم).



الرئيسية الخاصة بعدم الاستقرار هي أنه قد لا يكون في صالحك في إدارة المخاطرة. تشاؤمهم، على الأقل، نموذج تمثيلي لتصور الالايقين مثل تلك الروح العامة عند من يراهنون باستمرار على عمليات الصعود القصيرة أو البعيدة المدى في أى سوق مالية. هكذا يعرف المتناقضون الميل إلى المراهنة على الالايقين بدلا من المخاطرة. هذا الافتراض بشأن روح أولئك الفاعلين، الذى يتحدى تحول الرأسمالية المعاصرة إلى رأسمالية مالية، هذا الافتراض يتطلب نظرة أكثر تدقيقا للعلاقات بين الالايقين والحساب وتحليل السوق في هذه الروح العامة، وهذا هو موضوع الجزئين التاليين من هذا الفصل.

### عدم الاستقرار والحساب

فكرة عدم الاستقرار، كما سبق أن أشرت، غائبة تماما عن اهتمام كل من الممارسين والمحللين الذين يدرسون الرأسمالية المعاصرة، ومن هنا نحن في حاجة لأن ننظر بمزيد من التدقيق للعملية (وهى عملية استطرادية وفنية ومؤسسية وأيديولوجية في ذات الوقت) التى طردت بها المخاطرة عدم الاستقرار من الصورة، رغم أن ذلك لم يتم بنجاح كامل؛ وهنا، يعود "فيلبر" مرة أخرى لمساعدتنا.

منجز "فيلبر" بكامله، وخاصة في تلك الكتابات المعنية بالتاريخ المقارن للرأسمالية، يدور حول فهمه الخاص لفكرة "السحر". كان السحر بالنسبة له العقبة الرئيسية أمام مولد الرأسمالية البروتستانتية، والرأسمالية المنهجية والاعتدال، والاقتصاد<sup>(\*)</sup> والانضباط. في جهوده التى بذلها طوال حياته لدراسة أسباب عدم وجود المقومات الأخلاقية لإطلاق الرأسمالية الحديثة في الأديان الدنيوية الرئيسية الأخرى مثل الهندوسية واليهودية القديمة والكونفوشيوسية والطاوية، في كل تلك

---

(\*) الاقتصاد - *thrift* - هنا بمعنى التدبير وعدم التبذير - (المترجم)

الجهود، كانت السحرية - *magicality* هى المذهب. كانت هناك دائما محاولات لفهم استخدام "فبير" لكلمة "السحر"، إلا أن دراستي التمهيدية الخاصة ترى أن "السحر" بالنسبة لـ "فبير" كان يعنى شكلا من الاعتماد اللاعقلانى على أى نوع من الأساليب الفنية فى محاولة تناول مشكلات الشر والعدالة والخلاص. السحر ضرب من الانتهاج القسرى<sup>(\*)</sup>. كان "فبير"، بالطبع، من أشد المؤمنين بأهمية المنهج - *procedure* - والجوانب الشكلية المرتبطة به فى ظهور القانون الحديث والسياسة والبيروقراطية، إلا أن الانتهاج - *proceduralism* فى مجال الخلاص - *salvation* أو المبادئ الأخلاقية - *ethics* - كان بالنسبة له أثرا من مخلفات التفكير السحرى وعقبة فى سبيل العقلانية الأخلاقية والمنهجية. صحيح أن "فبير" لم تتوفر له فرصة لدراسة الكاثوليكية والإسلام جيدا فى رحلته المهمة عبر أديان العالم، إلا أن ملاحظاته العابرة عن تلك الحالات تؤكد أنه كان يعتبرها قد فشلت فى القضاء على التفكير السحرى وإعداد اللوح الأخلاقى النظيف الذى كان ينبغى أن تتشكل عليه المنهجية الكالثنية.

واليوم، يمكن أن نعين مجموعة من الممارسات السحرية (التي أعنى بها كلا من المناهج الأدائية القسرية والكهنوتية) فى قلب الرأسمالية العالمية وبخاصة فى القطاع المالى. هذه الممارسات تستند إلى إيمان عام ومطلق ويبدو متساميا بالسوق يظهر فى الخطاب اليومى للتجار فى الأسواق المالية فى الولايات المتحدة<sup>(13)</sup> وفى تباكى "جورج دبليو بوش - *George W. Bush*" مثلما حدث عندما كان يتوسل إلينا جميعا أن نظل أوفياء لما دعاه بـ "الاقتصاد القائم على الإيمان". بعكس المنطق "الفبيرى" الذى يؤدى من الشكوك فى الخلاص إلى الانضباط الزهدى والمنهجية الأخلاقية والاقتصاد وعدم الإسراف والربح المعقول، فإن الدين الجديد للسوق يتعامل معه (مع السوق) باعتباره

---

(\*) *coercive proceduralism* أى أن تكون مجبرا على اتخاذ نهج معين. (المترجم)

مصدر الاستقرار، وبأنه مكافأة التركيز المنضبط على رسائله ونظمه، وبأنه القوة الكاملة التي تكافئ من تصطف فيهم ماداموا يطيعون متطلباتها الأخلاقية. الممارسات السحرية التي تندفق من هذا الإيمان تغطي مجالات عدة بما في ذلك

(١) التنوعات المختلفة لما يسميه "كالون - Callon" <sup>(14)</sup> ورفاقه "التشكيل" <sup>(٩)</sup> - *formatting* الذي لا يسمح بقيد وتأهيل وتصنيف وتقنين أى منتج إلا إذا كان مرثيا للعين المجردة بالضرورة،

(٢) دور "التأطير - *framing*" في ممارسات تحليل الأوراق المالية في مواجهة عدم الاستقرار عند "*Knigh*" <sup>(15)</sup>،

(٣) دور إيجاد "تشابهات - *likenesses*" أو تماثلات، في مساعي بنوك الاستثمار لتقديم لغات تواصل لتقييم المنتجات المالية الجديدة بين قطاعات البنوك وبين البنك وعملائه،

(٤) التلاعبات اللفظية الاجتماعية العديدة التي جاءت مع تطور تلك الفئة الكبيرة من المنتجات المالية التي تسمى "مشتقات - *derivatives*"، والتي تشترك في الاستعارات والكنيات، المعروف منذ القدم أنها من الخواص الأولية للفعل السحري،

(٥) منطق ما يعرف بـ "الجدولة المالية - *financial chartism*" <sup>(16)</sup> في التحليلات الفنية للأوراق المالية، التي تتجنب بشكل واضح أى تحليل للمبادئ الأساسية وهى علاقات السبب والنتيجة بين الأسعار والبيانات الاقتصادية الرئيسية الأخرى، وتعتمد تماما، بدلا من ذلك، على جداول تحركات الأسعار السابقة، التي تستخدم كأساس للتنبؤات المستقبلية. هذه

---

(\*) المقصود الوضع في شكل (*form*) معين. (المترجم)

الجداول التفصيلية والتي تعتبر غير علمية تماما في نظر آخرين، لها اعتبار كبير في الأسواق المالية، والحقيقة أنها لا تختلف عن خرائط وتخطيطات المنجمين والوسطاء في جلسات تحضير الأرواح ودجالي لعبة الطاروط، وغيرها من تخطيطات وخرائط التكهّن الأخرى. باختصار، هي أساليب ميكانيكية للتنبؤ دون أدنى اهتمام بمبادئ السببية والتفسير، ومثل هذه النماذج من التفكير السحري يمكن أن تتضاعف وأن تتنوع في الأسواق المالية بتفاصيل وصور مختلفة، وسوف نتناول فيما يلي بعض نتائج الأعيب السحر والشعوذة الجديدة التي تدعم النظام المالي العالمي، وبخاصة مؤسساته المضاربة.

تجاوزت الأساليب الفنية للحسابات (وبالتالي مجالها) المنظمات ووسائل إدارتها، الأمر الذي صنع مسافة جديدة بين الفهم الشعبي والفهم العام للمخاطرة، وأعتقد أن هذه المساحة هي الموقع الجديد لعدم الاستقرار عند "نايت"، وبالتالي فهي قوة جذب لمنتجات مالية غريبة من الصعب قياس تأثيرها على النتائج الأخيرة للأعمال التجارية المالية.

تداخلت مفاهيم الاحتمالية والإمكانية بشكل كبير، الأمر الذي فتح الباب أمام الكثير من المشروعات الوهمية وأعمال الغش والخداع التي لا تستند سوى إلى أنماط طارئة من الكاريزما الشخصية (انظر أيضا الفصل الخامس عشر)؛ فمن رسائل الحظ العاثر سيئة السمعة المعروفة اليوم من جنوب أفريقيا، إلى خدعة الثقة الكاريزمية لـ "بيرنى مادوف - *Bernie Madoff*" و"آلن ستانفورد - *Allen Stanford*" يتضح أن عدم الاستقرار الواسع الانتشار هذا، يؤدي إلى عمليات سلب ونهب بالجملة، من قبل مستخدمي الاستراتيجيات العددية تستهدف السذج المؤمنين بالخطأ. أهم مكان لاختبار هذا الخلط بين مفاهيم الاحتمالية والإمكانية باعتبارها مبادئ تستوعب

طموحات الجماهير للتغيير في فضاء المجال المالى، هو عالم الائتمانات متناهية الصغر المزدهر؛ وأعتقد أن هذه الائتمانات، بأشكالها العالمية الكثيرة، فضاء محدود لمخدرات الفقراء الصغيرة يمكن اجتذابه إلى فضاءات أوسع لتحقيق أرباح مالية، باستخدام خطابات التمكين والثقة ورأس المال الاجتماعى.

المصادر الخارجية أو المتعالية للأخلاقيات كما حددها "فيبر" (مثل المبدأ الأخلاقى الكالفنى) حل محلها في العالم المشترك بعامة والقطاع المالى بخاصة، وأشكال مختلفة من المبادئ الأخلاقية الذاتية والعامة، التى تدل عليها مصطلحات مثل الشفافية والمسئولية الاجتماعية والمحاسبة والحكم الرشيد... إلخ ما يجعل تبرير الإجراءات المحاسبية محصنة من الصور والمبادئ الأخلاقية الأوسع.

أفضل مثال لتعقدات المبادئ الأخلاقية الذاتية، المبدأ الكلى لـ "تعارض المصالح"، وهو ما يستحق المزيد من الدراسة من قبل علماء الاجتماع. هذه التجسيدات للأفكار القديمة عن الفساد والمحسوبية وإساءة استخدام الوظيفة العامة وكلها من إفرازات الفصل الحديث بين المصلحة الشخصية والصالح المهنى، كلها مغوية بسبب استحالتها من الناحية الأخلاقية، فإذا نظرنا عن كثب إلى "ساربانيز - أوكسلى: Sarbanes- Oxley" (\*) الذى يستدل به دائما كنموذج للتشريع الحديث لحماية الأفراد والمؤسسات من الغش والاحتيال، سنجد أنه يعانى من المشكلة الأساسية لكل صور الاختيار الأخلاقى. القانون يتطلب التنظيم والانضباط الذاتى باعتبارها ضمانات ضد النشاط التجارى غير السوى، وضد استراتيجيات الكسب غير المشروع؛ كما أن الفحص الدقيق للطبيعة الطوعية للمبدأ الأخلاقى سوف يبين لنا أن الصرح الكلى

---

(\*) "Sarbanes- Oxley Act of 2002" تشريع أمريكى صادر عن الكونجرس لحماية حملة الأسهم والجمهور من الأخطاء المحاسبية وعمليات الغش والاحتيال في الشركات - (المترجم).

للأخلاقيات المهنية، كما يتصوره "فيلز" وآخرون، يبدو مستحيلا في المهن المالية، وهذا يفتح مجالا لجدل جديد بخصوص التنظيم الأخلاقي من خارج المجال المهني.

وأخيرا، بالرغم من (وربما بسبب) التطور التقني الكبير في وسائل التنبؤ والتكهن وإدارة المخاطر في مجال المال، هناك تهجين لأيديولوجيات النشاط المحاسبي، وهو ما يحدث باضطراب، لدرجة أن الكازينو ومضمار سباق الخيل واليانصيب، وكل مجالات المقامرة عموما، قد أثرت في عالم الحسابات المالية والعكس بالعكس، وبذلك أربكت مجالات الفرصة والاحتمال والمخاطرة باعتبارها من الملامح الفنية للحياة الإنسانية؛ مثل عمليات التهجين هذه ليست غائبة عن اهتمام الدراسات الحديثة في مجال سوسيولوجيا المحاسبة نفسها.<sup>(17)</sup>

### المحاسبة وعدم الاستقرار

لم تحظ العلاقة بين الممارسات المحاسبية وعدم استقرار الأسواق المالية بقدر كبير من التحليل أو التطوير، وظنى أن إعادة استخدام أفكار "فيلز" الرئيسية يمكن أن يكون مفيدا بدرجة كبيرة في هذا السياق، هذا إذا كنا متفقين على أن الجسر الرئيسية بين النظريات الاقتصادية والآليات الاقتصادية في عالم المال الحديث، موجودة في منطقة عدم الاستقرار؛ كما أن عدم الاستقرار، بحسب مفهوم "نايت - Knight"، يظل هو التحدى الكبير أمام كل من المنظرين والممارسين في مجال المال والمحاسبة، في النقاش داخل النظم الاقتصادية وبين المنظرين في أقسام الاقتصاد والمدارس التجارية.

ولتناول أهمية الممارسات المحاسبية في عالم يسوده لايقين "نايت - Knight"، من المهم أن نعود إلى تحليل "فيلز" لأهمية الممارسات المحاسبية الجديدة في ظهور المؤسسة الرأسمالية الحديثة، كما أن علينا أن نعود، على نحو خاص، إلى فكرته عن "حساب رأس المال"، أحد الكشوف الإبداعية البارزة في تاريخ الرأسمالية.

هذا التحليل للدور التاريخي لحساب رأس المال يميز لنا أن نعقد صلة مهمة بين "فبير" و"نايت" بخصوص اللاتيقين. تحليل فبير لحساب رأس المال يبين لنا أنه بدون جهاز محاسبي ابتكارى يمكن من حساب رأس المال، يمكن أن يكون هناك زيادة فى ثروة - *Wealth* أحد الفاعلين دون أن يكون هناك ربح - *Profit*. هنا اقتباس من "فبير"<sup>(18)</sup> عن فكرة الربح:

هناك شكل من المحاسبة المالية غريب على الأسلوب المنطقى فى جنى الأرباح الاقتصادية وهو "حساب رأس المال". حساب رأس المال هو تقييم وتحقيق من فرص الربح ونجاح النشاط الذى يستهدفه بواسطة عملية تقييم لجميع أصول المؤسسة (بضائع وأموال) فى بداية أى مخاطرة أو مضاربة لتحقيق أرباح، ومقارنة ذلك بتقييم مماثل للأصول التى مازالت موجودة أو تم الحصول عليها حديثا، فى نهاية العملية؛ فى حالة مؤسسة ربحية تعمل باستمرار، يتم الإجراء نفسه عن فترة محاسبية.

هذه الملاحظة تؤدى بـ "فبير"<sup>(19)</sup> إلى أن يقول "إن المشروع أو المبادرة الاقتصادية [*Unternehmen*] عمل مستقل بذاته قادر على التوجه إلى حساب رأس المال"، بل إنه يلاحظ علاوة على ذلك، فى جزء آخر مهم<sup>(20)</sup>، أنه فى اقتصاد يعتمد على السوق "كل شكل من أشكال الحساب المنطقى، وبخاصة حساب رأس المال، إنما هو موجه نحو توقعات بخصوص الأسعار وتغيرها"، وأن هذا الشكل من الحساب يعتمد اعتمادا أساسيا على القيد المزدوج فى إمساك الدفاتر. هنا يكون "فبير" قد حدد بالفعل الفكرة الأولية وراء المنجز الكامل لـ "ماكيتزى - *Mackenzie*" و"كالون - *Callon*" عن الأداء الاقتصادى، بالرغم من نقاشهما لهذه الرؤية الثاقبة وتقيحها بعد ذلك.

ومع ذلك، كما سبق أن ألمحت، لم يول "فيلز" اهتماما كبيرا للمخاطرة، وكان كل اهتمامه باللايقين منصبا على اللايقين اللاهوتي الخلاصى - *Soteriological Uncertainty* - لدى المؤمن الكالفنى البروتستانتي؛ وهنا تكمن الأهمية الاجتماعية لعمل "نايت" الكلاسيكى عن "المخاطرة وعدم الاستقرار" <sup>(21)</sup> - *Risk and Uncertainty*؛ فمقال حديث لاقتصادى وممارس مالى بارز، بمثابة تذكرة قوية بأننا كلنا سوف نفشل فى تفسير الأزمة المالية الحالية، إلى أن نواجه ملاحظات "نايت" الموجعة عن عدم الاستقرار التى تصل إلى أن "الربح ينتج عن عدم القابلية للتنبؤ المتأصلة فى الأشياء، عن حقيقة قاسية مجردة بأن نتائج النشاط الإنسانى لا يمكن توقعها أو الاحتياط لها مسبقا، وبقدر استحالة وعدم وجود أى معنى لحساب احتمالاتها". <sup>(22)</sup>

أما "وليم إتش. چانواى - *William H. Janeway*" <sup>(23)</sup> فيجادل بقوة أن أى قدر من المناورة فى النماذج والاستراتيجيات الحالية لإدارة المخاطر أو التنبؤ باتجاهها لن يحل مشكلة عدم الاستقرار بحسب مفهوم "نايت"، ويذكرنا بأنه (المقصود نايت) كان يعنى تماما أن مشكلة عدم الاستقرار كانت من نتاج كون الاقتصاد عملية تطلعية النظرة، وأنه "ليس نظاما هندسيا" بتعبير "بول ديفيدسن - *Paul Davidson*" <sup>(24)</sup>؛ كما لا بد من أن نلاحظ أيضا أن "نايت" كان أول مفكر مهم يدرك أن عدم الاستقرار كان أهم الجوانب التى يجد فيها تحقيق الربح نجاحه أو فشله، أكثر مما هو فى المنهجية الرصينة لرجل الأعمال بالمفهوم الفيلزى.

فى مقال لها شديد الذكاء، ضمن مجلد قام بتحريره "چيه ستان ميتكالف - *J. Stan Metcalf*" و"وى كانتنر - *Uwe Cantner*" <sup>(25)</sup>، تضع "ماريا برووار - *Maria Brouwer*" أفكار "فيلز" و"شومبيتر" و"نايت" عن دور المشروع التجارى فى التنمية الاقتصادية جنبا إلى جنب، وفى عرضها لكل من التجاور والاختلافات بين



أولئك المفكرين المهمين الثلاثة، تبين الفرق بين متعهد المشروع عند "فيبر"، والمبتكر عند "شومبيتر"، والرأسمالى المالى المخاطر عند "نايت"، وهو الوحيد الذى يختار من بين أفكار ابتكارية بديلة فى مواجهة اللايقين. وهكذا تستطيع "برووار - *Brouwer*" أن تبين الصلة المباشرة بين الربح وعدم الاستقرار، والمعية رؤية "نايت" النافذة عن أن المالى هو الذى يصنع الفارق الأهم فى تحديد الابتكارات التى ستجد طريقها إلى السوق، وكيف أن قدرة الممول الرأسمالى على القيام بالمخاطرة على ابتكارات بعينها، تتوقف على القدرة على مواجهة عدم الاستقرار، أكثر مما هى على إدارة المخاطرة. الربح هو مكافأة مواجهة عدم الاستقرار، وليس على إدارة المخاطرة أو حتى أقل من ذلك، كما فى تحليل "فيبر" للممارسة المنهجية للعمل التجارى.

ما لا تظن إليه "برووار - *Brouwer*" هو أننا إذا عدنا إلى أفكار "فيبر" عن مركزية حساب رأس المالى فى تحقيق الربح، فى مقابل الصورة التى يرسمها لرجل الأعمال البيوريتانى الرصين، سنجد أنه (فيبر) لم يفهم العلاقة بين القيمة المتداولة والقيمة المستقبلية للموجودات؛ وبهذا المعنى، كان "فيبر" يرى أن المحاسبة كانت أداة لإدارة التوقعات. أما الذى أربك كثيرا من المحللين بعد ذلك، وأنا أحدهم، فهو ميلنا للخلط بين الثقة الكاريزمية لـ "كالفن" نفسه (فى يقينه عن نعمة الله وبالتالى فى تسليمه بأن تنظيم الحياة برمتها مرجعه فضل الله فى الأعلى، خارج حدود حياة رهبانية) والصورة الجانية الأكثر نظامية ومنهجية وعقلانية للبيوريتانيين من أتباعه.<sup>(26)</sup> اليقين الباطنى والشعور العقلانى بالاصطفاء، كلها من مواصفات "كالفن"، وهى ما يتم إعادة تأطيره وتنظيمه، وهى اليوم مفتاح من يقومون بالبيع القصير و"الدببة" - المضاربون على الهبوط، ممن ليس لديهم وسائل لإدارة المخاطر يعتمدون عليها..

إذن، متى يترك ذلك تناولا جديدا للعلاقة بين المحاسبة وعدم الاستقرار والسوق المالية؟ إن لم يكن الجهاز الكلى للتنبؤات المالية المرشد الأخير نحو تحقيق

الربح، في وجه عدم الاستقرار (أو الرهان بناء على الإحساس الشخصي وتوقيت الهبوط في حالة من يقومون بالبيع القصير)، فقد يكون لزاما علينا العودة للنظر في ابتكارات الجانب المحاسبي للأسواق المالية باعتبارها الوسائل الرئيسية التي أصبحت الآن الدليل لاستغلال عدم الاستقرار، وهذه الإمكانية يتم تناولها في الدراسات الحديثة لأداء بروتوكولات المحاسبة الجديدة.

حدسى الخاص (الذى لابد من أن يتطور) هو أن الروح التى تبعث الحياة في كبار اللاعبين من ذوى الكاريزما في السوق المالية لا توجد بعد في مجموعة لم تكتشف بعد من قواعد البيانات أو الشاشات أو الأدوات أو النماذج، التى لا يتسنى للاعبين الأصغر الوصول إليها. أولئك، بالأحرى، لاعبون ممن لديهم استراتيجية مختلفة للتكهن، لقراءة العلامات والاتجاهات والتدفقات والنماذج والتحويلات في الأسواق، أكثر مما لدى من هم أقل استعدادا للمراهنة على عدم الاستقرار وتوقيتات هبوط الأسواق. مصدر هذه الثقة في التكهن قد توجد - وهذا حدس عملي وليس افتراضا كاملا - في قدرة بعض اللاعبين على ربط الابتكارات في المحاسبة المالية بالمناطق الرمادية في المسؤولية المالية، وهو حدس مازال في حاجة إلى المزيد من الاستكشاف والنقاش في المستقبل.

وهناك سؤال آخر لابد من طرحه بشأن ما يمكن أن نتصوره باعتباره الروح (المعتقد السائد أو المبدأ الأخلاقي) التى تدعم أولئك "الدبة"؛ وهنا أنتقل إلى العمل الحديث لـ "جاكسون ليرز - Jackson Lears"<sup>(27)</sup>، عن التوتر التاريخي بين ثقافة الحظ وثقافة التحكم، في التاريخ الأمريكى. في هذا العمل الممتاز، يوثق "ليرز" الصلات الداخلية العميقة بين الدين والتجارة ووقت الفراغ في الحياة الأمريكية، بالإضافة إلى المصادر التاريخية العديدة لهذا التوتر؛ ويرى أن مضاربى وتجار اليوم يمثلون ذلك التوق، الذى مازال قويا، بين الأمريكيين إلى الفوز غير المستحق،

والمقامرة المحظوظة التي تبعث الحيوية والطاقة في أجزاء من الاقتصاد الأمريكى، ويجادل بأن تلك الروح جزء من الإيمان العميق بالنعمة والفضل من الله، خارج كل المسعى الإنسانى، الذى مازال يحرك الكثير من الأمريكيين.

جوانب كثيرة من جدل "ليرز" جديرة بالإعجاب، وليس أقلها قراءته لـ "موس - Mauss" و"فيبر"، إلا أننى أقترح، برغم ذلك، تعديلا مهما في طرحه. أعتقد أن المسيطرين على عالم المال، وبخاصة أولئك الذين لديهم ثقة في قدراتهم على أن يواتيهم الحظ في توقيتات البيع القصير، لا يتصرفون بالفعل اعتمادا على إيمانهم بأن توازن تدابير الحظ تدابير أنظمة التحكم والسيطرة، فهم يؤمنون بقدرتهم على توجيه ما يأتى به الحظ للفوز في سباق تسيطر عليه ثقافات التحكم والسيطرة. كل أدوات المخاطرة التى تميز الأسواق المالية اليوم (وأهمها المشتقات الحديثة مثل تلك التى تتم بشكل غير مشروع ودون تنظيم من أى غرفة مقاصة)، هى "وسائل" يمكن أن تباع وتشترى من قبل أى شخص لديه الموارد ليفعل ذلك، إلا أن بيعها القصير (على المكشوف) يتطلب ثقة كبيرة في مجال عدم الاستقرار بمفهوم "نايت"، حيث لا توجد أدوات سواء من أجل الاقتداء بنموذج أو التنبؤ بتوقيت الاتجاه للهبوط. هذه الثقة، أيا كانت مصادرها، هى "النعمة" التى يتصور أقوى "الدبة" أنهم يمتلكونها.

ليس من الواضح على الإطلاق، وبأى معنى بسيط، أن هذا الضرب من الاعتقاد الذى يسمح للشخص بأن يشحن ماكينة المخاطرة بروح الحظ بين كبار "دبة" اليوم، أمر له علاقة بالدين أو الثقافة أو الطبقة. هؤلاء الأفراد قادمون من خلفيات دينية وثقافية وقومية مختلفة، ولا توجد بينهم، حتى، قيم مشتركة (لاحظ الفرق بين "سوروس - Soros" و"بولسون - Paulson" على سبيل المثال). وعليه فلا معنى لاستنساخ إجابة "فيبر"، وتحديد شكل من الروح الدينية ملمحا مميزا لمواقف أولئك الفاعلين، ويظل تحديد معالم مبدأ النعمة الأخلاقى هذا تحديا

إثنو جرافيا مهما. هذا المبدأ هو الذى يتخذ لدى أولئك اللاعبين شكل القدرة على توجيه عدم الاستقرار لترويض آلة المخاطرة.

وهنا لابد من الرد على أحد الاعتراضات المحتملة على ما أطره: إن أسلوب تناولى للمبدأ الأخلاقى الذى يبعث الحيوية فى آلة الرأسمالية المالية اليوم، يعتبر "الدببة" - المضاربين على الهبوط - ومن يتصرفون على نحو معاكس والباعة بالأسلوب القصير (على المكشوف)، يعتبرهم اللاعبين النموذجيين فى هذا السياق. ألا يضع ذلك اللاعبين الذين هم خارج السرب فى المركز من سوسيولوجيا المال؟<sup>(28)</sup> هل يمكن أن يكون من انفصلوا عن الكتلة الرئيسية نماذج اجتماعية دالة على العملية؟ إجابتي المبدئية هى أنه فى لحظة تاريخية ما، عندما يكون استغلال المخاطرة لتعظيم الربح هو الملمح الرئيسى للعبة الحاكمة، فإن أولئك المستعدين للرهان ضد الأغلبية أفضل تمثيلا للروح العامة، من أولئك المخلصين تماما للحكمة العامة عن النمو والصعود والتحسينات العلمانية والتصحيح الذاتى اللانهائى، فى سوق تقترب أكثر فأكثر من الكفاءة التامة. اللاعبون الأكثر كسفا عن الروح التأسيسية ليسوا أولئك الذين يرغبون فى "ترويض واستئناس الحظ"، وإنما أولئك الذين يرغبون فى استخدامه لإذكاء الشكل الآخر من المخاطرة.

### "موس" ومشكلة رد الهبة

هذه القراءة المستفيضة لروح الرأسمالية التى تحولت اليوم إلى رأسمالية مالية، كانت بدايتها بعض التأملات لأفكار "موس"، والآن أعود إلى تلك التأملات. كانت فكرة "موس" الرئيسية - التى لم يكن المقصود بها مجرد تفسير منطق الهبات فى الاقتصادات القديمة والبدائية فحسب، وإنما كذلك روح العقد فى المجتمعات الحديثة - هى أن الالتزام بالرد كان ما يذكيه هو روح الهبة" التى كانت بدورها نتيجة

لأنضفار المعطى (الواهب) والهبة والمتلقى فى روح الشئ، وبحسب تحليل "موس" فإن شكلا من أشكال هذا المنطق يمكن أن نجده فى "بولينيزيا - Polynesia"، والشكل الآخر - الأكثر تنافسية وسياسة وجسارة - يمكن أن نجده فى "طقوس البوتلاتش<sup>(\*)</sup> - potlatch ceremonies" فى الشمال الغربى الأمريكى، كما حللها "بواس - Boas" على نحو جيد. تحليل "البوتلاتش" فى الشمال الأمريكى يرى فيها شكلا متوسطا بين الروح التبادلية الجماعية فى اقتصاد الهبة والروح الفردانية المنفعية المجردة فى الاقتصاد التعاقدى الحديث، ومن هنا كان توجه "البوتلاتش" للمتحور حول أفكار الشرف والضمان التى لم تكن ملحوظة بشكل كاف فى اقتصاديات الهبة فى "بولينيزيا". اللاعبون من ذوى المكانة الرفيعة فى "البوتلاتش" كانوا على استعداد لتبديد أو إحراق أو التنازل عن كميات كبيرة من الممتلكات (مثل الثياب والأطعمة والأواني النحاسية)، فى محاولة لجعل الهبة المتبادلة عملية صعبة ولخلق حالة مؤقتة من الشعور بالضآلة فى نفوس متلقى هباتهم السخية. روح "البوتلاتش" هى روح الرهان المدمر والهبة الفادحة، وبلغت المقامرة هى رهان على "كل شئ". توقع الرد فى "البوتلاتش" مبنى على حركة لولبية هابطة من الهبات المفرطة، وهى ضرب من الدمار المتبادل المؤكد بمرور الوقت، يربط بين كل المشاركين فى اللعبة.

هذا النوع من العطاء المتسم بالصراع، هو أيضا جزء من روح من يقومون بالبيع القصير، الذين يراهنون على حجم وتوقيت عمليات الهبوط الكبيرة فى السوق؛ وبينما أمثال هؤلاء يواجهون عادة انتقادات كثيرة لأنهم يراهنون على الفشل فى مؤسسات وأسواق بعينها، وربما فى اقتصادات قومية، فإنهم كذلك يحظون بكثير من الثناء والتقدير للجهد الذى يحدد المقدرات الضعيفة والمؤسسات المغالى فى تنميتها أمام الجمهور. أمثال هؤلاء ممن يقومون بالبيع القصير يقومون كذلك بمراهنات كبيرة

(\*) انظر معجم المترجم فى آخر الكتاب.

مبنية على سلسلة من نوبات الهبوط، فرصتهم في عائدات كبيرة منها تعتمد على الرهان على حركة لولبية هابطة.

هناك إذن طريقة بسيطة للخروج من أفكار "موس" عن "الپوتلاتش" إلى أصحاب النهج المعاكس والمتعاملين بالبيع القصير: اللاعبون في الپوتلاتش التقليدي في الشمال الغربى الأمريكى أمثلة كلاسيكية على استعداد لتحمل مخاطر عالية من أجل عائدات عالية، ومثل نظراؤهم من المتخصصين في البيع القصير. الفارق هو أن اللاعبين في سوق المال اليوم بإمكانهم الإفادة من عمل "نايت - Knight" ويستخدمون فهمهم للنعمة (فيما يتعلق بعدم الاستقرار) لتحريك وتنشيط تلاعباتهم في الأسواق الثانوية ووسائل المخاطرة بها؛ كما أنهم يعتمدون كذلك على كونهم مستفيدين من قوة الوسائل التى يستخدمونها لضمان عائدات لا تتناسب مع الكميات التى يراهنون على البدء بها. المعرض للخطر في عالم صناديق المضاربات اليوم - وكما أشار "موس - Mauss" بالضبط في حالة "الپوتلاتش" - هو الطبيعة المترابطة للشرف والضمان.

### الشبح فى الآلة.

يبقى أن نفسر عنوان هذا الفصل من الكتاب. إن أى محاولة جادة للنظر فى الانقطاعات أو التحولات أو الابتكارات المهمة (مثل عمليات القيد المزدوج فى إمساك الدفاتر، أو الرهن العقارى الأولى أو مقايضات التخلف عن الضمان، من بين إجراءات أخرى)، أى محاولة للنظر فى ذلك ستقدم لنا دليلا على الافتراض المستمد من "فثير" مباشرة بأن "روح الرأسمالية" يمكن أن توجد دون أى تعبير مؤسسى أو فنى أو تنظيمى واضح عنها، وعلى العكس من ذلك، أن الأشكال العملية من الرأسمالية يمكن تحديدها مع غياب "روح الرأسمالية" كما وصفها "فثير".<sup>(29)</sup> هذا

الخط من التفكير يوحى بأن عددا كبيرا من أدوات السوق اليوم (بحسب مفهوم "كالون - Callon") يمكن أن تكون مفرطة في منهجيتها وانتظامها (مقدرة كميا ومراقبة وخارجية وموضوعية... إلخ)، بينما قد تكون روح من يقومون بإدارتها جشعة أو مغامرة أو شديدة الحماسة أو رابطة الجأش أو كاريزمية أو متطرفة أو خرقاء، على النحو الذى كان "فيلر" يرى أنه بالضبط ليس روح الرأسمالية الحديثة. بعبارة أخرى، إذا كانت "الروح" و"النظام" تتغيران مع الوقت، ولكن غالبا دون علاقة لكليهما بالآخر، فإن عالم المال اليوم لابد أن يكون لحظة انفصال قصوى (أو طوقا) بين القيادات من ذوى الكاريزمية المفرطة والوسائل المفرطة في منهجيتها وانتظامها. هناك بالطبع توافقات ومؤلفات أخرى أكثر بساطة، ولكن استكشاف أى منها يتطلب الاعتراف بتلك الفجوة بين "الشبح" و"الآلة"، وكلاهما يمكن أن يتغير نسبيا وعلى نحو مستقل عن الآخر، إلا أنها معا يحددان طبيعة النظام باعتباره كلا تجريبيا مركبا فى أى مكان/ زمان معين.

هذا الافتراض، يفتح الباب بمعنى من المعانى أمام توتر داخلى فى ذلك النمط من الدراسات العلمية والتكنولوجية التى تشكلت إلى حد كبير بواسطة "لاتور - Latour" و"كالون - Callon"، وتطورت إلى الشكل العام لـ "نظرية الشبكة الفاعلة - Actor Network Theory - ANT" (انظر الفصل الثالث عشر للمزيد). هذه النظرية القوية نفسها،<sup>(\*)</sup> تحتوى على دافعين متناقضين. أحدهما، صاغه

---

(\*) نظرية الشبكة الفاعلة - *Active Network Theory (ANT)*: نظرية اجتماعية تم تطويرها على يد "برونو لاتور" و"مايكل كالون" و"جون لو" فى ثمانينيات القرن الماضى، وهى لا تهتم فقط بالعنصر البشرى، مثل غيرها من النظريات الاجتماعية، وإنما تهتم كذلك بالأشياء - *objects* والمنظمات - *organizations*، ويتم الإشارة إليها كلها بـ "عناصر فاعلة - *actants-actors*". وبحسب هذه النظرية فإن "الاجتماعى" و"التكنولوجى" يشكلان "كلا" واحدا متكاملا. (المترجم).

بذكاء شديد "لاتور - Latour"<sup>(30)</sup>، في كتابه عن الدور الديناميكي لعمليات الحشد أو التجميع - *assemblages* - في تكوين ما هو اجتماعي - *The Social* - ؛ والثاني يزد في الكثير من كتابات "كالون" المهمة عن طبيعة وسوسيولوجيا الوسائل.<sup>(31)</sup> وإذا كان علينا أن نبحث بجدية تلك العملية المعقدة التي تنبثق من خلالها الأسس المنطقية العارضة والطارئة وغير المتوقعة والمرتبطة بتجميعات معينة، فإن هذه العملية لا بد من أن تتضمن قدرا من الطابع الاجتماعي - *habitus* - ، أو المزاج العام - *disposition*، أو المبدأ الأخلاقي - *ethic*، أو الروح، التي تبعث الحيوية في الجوانب الاجتماعية القائمة وتدعمها. هكذا، بالضبط، أرى روح "الدب" عندما تدخل آلات (أدوات) السوق المالية. في غياب مثل هذا الطرح، فإن عالم الوسائل - الذي صورته على نحو ممتاز كل من "كالون" وزملائه ومحاوريه - قد يبدو جهازا ذاتى الحركة لا يحتاج إلى منشط من خارجه، أو شكلا ساكنا من ذلك النوع الذي يحننا "لاتور" على ألا نفترض أنه يشكل ما هو اجتماعي - *the social* - مسبقا. بهذا الطرح الذي أقدمه وهو أن الأسلوب "الفيبري" الذي أنتهجه في تناول روح الرأسالية وربما يمكننا من أن نعلل كيف أن التجميع - *assemblage* - بحسب مفهوم "لاتور" يذكر وينشط الجهاز بمفهوم "كالون"؛ بهذا الطرح، ربما لا يكون كل ما أفعله أكثر من استعادة فكرة طرأت لي لأول مرة (وإن في شكل ساذج) عندما كنت أكتب مقدمة كتابي "الحياة الاجتماعية للأشياء - *The Social Life of Things*"<sup>(32)</sup>.



## هوامش الفصل الثاني عشر

- (1) J. Derrida, *"Given Time: I. Counterfeit Money"*, P. Kamuf, trans., Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- (2) M. Callon, ed., *"The Laws of Markets"*, Malden: Blackwell, 1998;  
*"An Essay on The Growing Contribution of Economic Markets to the Proliferation of the Social"*, *Theory Culture and Society*, 2007, 24 (7-8), 139- 63;  
M. Callon, Y. Millo, and F. Muniesa, eds., *"Market Devices"*, Malden: Blackwell, 2007;  
M. Callon and F. Muniesa, *"Economic Markets as Calculative Collective Devices"*, *Reseaux*, 2003, 21 (122), 189- 233;

وانظر كذلك:

- D. Beunza and D. Stark, *"Tools of the Trade: The Socio-Technology of Arbitrage in a Wallstreet Trading Room"*, *Industrial and Corporate Change*, 2004, 13 (2), 369- 401;
- D. Mackenzie, F. Muniesa and L. Siu, eds., *"Do Economist Make Markets? On The Performativity of Economics"*, Princeton: Princeton University Press, 2007.

(3) انظر كذلك:

- J.A. Schumpeter, *"Capitalism, Socialism, and Democracy"*, New York: Harper Perennial, 2008 (1942), and A.O. Hirshman, *"The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism"*, Princeton: Princeton University Press, 1977.
- (4) M. Weber, *"The Sociology of Religion"*, J.P. Grossein, ed. and trans., with an introduction by Jean- Claude Passeron, Paris: Gallimard, 1996.
- (5) M. Weber, *"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"*, T. Parsons, trans., New York: Charles Scribner's Sons, 1958, 53.

(6) المصدر السابق (٨ - ٧٥)

(7) M. Weber, "General Economic History" New Brunswick: Transaction, 1981 (1923).

(8) انظر: Callon, Mackenzie, Stark وغيرهم من الزملاء والمتعاونين معهم.

(9) F.H. Knight, "Risk, Uncertainty and Profit", Boston: Houghton Mifflin Co., 2009 (1921).

(10) أحد الاستثناءات المهمة ورقة Daniel Beunza و Raghuram G. Rajan بعنوان: "Calculators, Learnings or Frame Markets? The Intermediate Role of Securities Analysts",

M. Cullion, Y. Millo and F. Muniesa, eds. "Market Devices", Malden, Ma: Blackwell, 2007.

(11) انظر:

W.D. Cohan, "House of Cards: A Tale of Hubris and Wretched Excess on Wall Street", New York: Anchor Books, 2010;

M. Lewis, "In Nature's Casino," New York Times, 2007;

C.R. Morris, "The Two Trillion Meltdown: Easy Money, High Rollers, and The Great Credit Crash, New York: Public Affairs, 2009;

A.R. Sorkin, "Too Big to Fail: The Inside Story of How Wall Street and Washington Fought to Save The Financial System- and Themselves", New York: Viking 2009; and

D. Wessel, "In Fed We Trust: Ben Bernanke's War on The Great Panic", New York: Crown Business, 2009.

(12) يعود الفضل لابن "Alok Appadurai" الذي يوضح في هذا السياق أن التوقيت ليس وحده ما يميز بين من يقومون بالبيع على المكشوف (البيع القصير) ومن يقومون بالبيع طويل المدى. البيع طويل المدى أكثر تدريجية وتراكمية، حيث يدرك من يقومون بذلك أن سرعة الهبوط أكبر من سرعة الصعود. المجموعتان كلتاهما (من يقومون بالبيع القصير أو الطويل) لابد من أن تقوما بمراعاة التوقيت، إلا أن خشية باعة الأجل القصير أكبر، حيث إنهم يراهنون على الهبوط الحاد؛ وهذا أيضا يميز الفريقين المتعارضين عن معظم من يقومون بحماية استثماراتهم بعدم اتخاذ موقف محدد، لموازنة التوقعات المتضاربة بخصوص توقيت الهبوط.

(13) للاطلاع على توثيق جيد، انظر:

C. Zaloom, "Out of The Pits: Traders and Technology from Chicago to London: University of Chicago Press, 2006.

يتمى هذا الكتاب إلى مجموعة مهمة من الدراسات الحديثة التي تتضمن الأعمال التالية:

- Keith Hart, "The Memory Bank: Money in an Unequal World", London: Texero, 2000;
- Karen Ho, "Liquidated: An Ethnography of Wall Street", Durham: Duke University Press, 2009;
- Edward Lipuma and Benjamin Lee, "Financial Derivatives and The Globalization of Risk", Durham: Duke University Press, 2004,
- Bill Maurer, "Repressed Futures: Financial Derivatives' Theological Unconscious", 2002, *Economy and Society*, 31 (1), 15- 36.
- (14) M. Callon, "The Laws of Markets", Malden: Blackwell, 1998; M. Callon, Y. Millo, and F. Muniesa, eds., *Market Devices*, Malden Blackwell, 2007.
- (15) D. Beunza and R. Garud, "Calculators, Lemmings or Frame-Makers? The Intermediary Role of Securities Analysts," in Callon, et., *Market Devices*.
- (16) A. Preda, "Where do Analysts Came From?" in Callon et al., *Market Devices*.
- (17) P. Miller, L. Kurunmaki and T. O'Leary, "Accounting, Hybrids and Management of Risk, "Accounting, Organizations and Society, 2008, 33 (7-8), 942- 67.
- (18) M. Weber, "Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology," G. Roth and C. Wittich, eds. Berkeley: University of California Press, 1978, 91.
- (19) *Ibid.*, 92.
- (20) *Ibid.*, 92.
- (21) Knight, "Risk, Uncertainty and Profit".
- (22) Knight, quoted in W. H. Janeway, "Risk versus Uncertainty: Frank Knight's Facts of Economic Life," retrieved from SSRN: [ssrn.org](http://ssrn.org). 2006.
- (23) Janeway, "Risk versus Uncertainty".
- (24) P. Davidson, "Post Keynesian Macroeconomic Theory: A Foundation For

*Successful Economic Politics for The Twenty-First Century,* Chltenham: Edward Elgar, 1994.

- (25) M. Brouwer, "Weber, Schumpeter and Knight on Entrepreneurship and Economic Development", in J.S. Metcalfe and U. Cantner, eds., "Change, Transformation and Development", Heidelberg: Physical Verlag, 2003.

(26) أود التنبيه هنا إلى أنني أفدت كثيرا من المناقشات العديدة مع "بنجامين لي - Benjamin Lee" المدير المساعد في: Cultures of Finance Group of New York University، التي فتحت عيني على أهمية الفصل بين "كالفن" الراحل صاحب الشخصية الكاريزمية وأتباعه من المنهجين البيورتيان.

- (27) J. Lears, "Something for Nothing: Luck in America", New York: Viking, 2003.

(28) أعتقد أن "النمط النموذجي" لمن يقوم بالمخاطرة المالية اليوم لابد أن يكون مركبا من أشكال عدة من اللاعبين، كما أؤكد في هذا الفصل صورة البائع على المكشوف (Short Seller) أو، بمعنى عام، المضارب على الهبوط (the bear). الآخرون قد يضمون "تاجر العقارات" و"المضارب" وغيرها. كما أود أن أشير في هذا السياق إلى أن العمل القادم لـ "روبرت فوزنتزر - Robert Wosnitzer" عن بزوغ وأهمية تجارة العقارات في أوائل السبعينيات، هذا العمل يعد بإلقاء الضوء على هذا النمط الاجتماعي المركب.

(29) انظر:

*Knight, "Risk, Uncertainty and Profit"*

وبخاصة الفصل (٢)، ولابد أن أشير هنا إلى سبب عدم تناولي العمل المهم لكل من "لوك بولتانسكي - Luc Boltanski" و"إيف كياپيللو - Eve Chiapello": *The New Spirit of Capitalism*, London, Verso, 2007 وهو كذلك مدين بالكثير لـ "فيبر". لا أتناوله هنا مباشرة، حيث إنه يركز على الإدارة أكثر مما هو على الجانب المالي، كما أنه ليس مهتما بمشكلات الأدوات أو الآليات. إشكاليته، بهذا المعنى - تشارك مع "كالون" و"لاتور" أكثر مما هي مع "بولتانسكي"، رغم تقديرى الشديد لسعيه لاستعادة أساليب "فيبر" إلى عالم الاقتصاد المعاصر.

- (30) Latour, "Reassembling the Social".

(31) انظر: Callon et al., "Market Devices".

(32) هذا المقال الذي كتبه في ١٩٨٦، هو الفصل الأول من هذا الكتاب الذي يبين يديك.

## الفصل الثالث عشر

### الحياة الاجتماعية للتصميم

#### تصميم الحياة اليومية

معظم الناس العاديين لا يكتشفون أو يتعاملون مع عوالمهم الاجتماعية باعتبارها مخططة أو مصممة بشكل عمدى، وإنما يتعاملون معها باعتبارها حقيقة مقررة، خارجية بالنسبة لهم، محددة نسبيا، محايدة بدرجة كبيرة فيما يتعلق بأفضلياتهم أو رغباتهم. الواقع، على الرغم من ذلك، أن النظام اليومى ينتجه فاعلون اجتماعيون يفضلون الامتثال لقواعد معينة، ويفون بالتزامات معينة، ويواجهون توقعات معينة، ويقومون بأفعال اجتماعية مختلفة ومدروسة ومتداولة؛ وهناك آخرون بالطبع يختارون تحدى هذه التوقعات أو انتهاكها، إلا أن ذلك طرف من دهاء الحياة الاجتماعية.

علماء الاجتماع ينظرون إلى هذه الأنشطة بطرق مختلفة، كلها مثيرة للاهتمام. بعضهم، وبخاصة علماء الأنثروبولوجيا، يؤكدون عادة قوة الثقافة والفهم المحلى لعالم يجد الناس فيه أنفسهم أطفالا صغارا، سرعان ما تصبح آراؤه وأهواؤه التى يتخذونها جزءا من الحياة الاجتماعية نفسها. الآخرون، الأكثر ميلا إلى الجوانب الاجتماعية، يؤكدون أهمية الأدوار والمرتبة الاجتماعية والتفاعلات والقواعد المؤسسية، التى يتم تعلمها بالمثل فى سياق ما يسمى عادة بالتنشئة الاجتماعية؛ وبالنسبة لبعض كبار المفكرين مثل "إميل دوركايم - *Emile Durkheim*" فإن "الله - *God*" مجرد مسمى آخر لقوة المجتمع الأخلاقية، التى يعتبرها ويتعامل معها الأفراد باعتبارها عظيمة ومجردة ولا يرقى إليها الشك، وهو ما يتصورونه "المقدس" فى الكون. آخرون مثل

"تشارلز كولي - Charles Cooley" و"جورج هيربرت ميد - George Herbert Mead" و"إيرفينج جوفمان - Erving Goffman" كانوا أكثر واقعية ليروا أن الذات والمجتمع باعتبارهما متداخلين في عملية تبادلية من الأخذ والعطاء، تعمل فيها الأفعال وردود الأفعال كمرآة مولدة، تعلم الأفراد السلوك وتنتج النظام الاجتماعي في صورته المؤسسية؛ مفكرون آخرون أكثر خطرا مثل "نيتشه - Nietzsche"، و"ماركس - Marx" و"فرويد - Freud" يرون في دراما الحياة الاجتماعية العادية تجليات آليات أكثر عمقا، مثل الطبقة والنفس والنفوذ؛ بيد أنه لا أحد منهم صور بالفعل إنتاج الحياة اليومية باعتباره مسعى يتطلب جهدا وخيالا، بالإضافة إلى قدر غير عادي من الاستثمار الطوعي. علماء الاجتماع هؤلاء الذين يعملون بأسلوب الاختيار العقلاني يقتربون من هذا الإدراك، إلا أنهم يعانون من الاعتقاد الجامد بأن العالم كله سوق، وأن تلك الأفعال العادية التي توطد وتصنع النظام الاجتماعي أشبه إلى حد بعيد بتلك التي تحكم تعاملات اللاعبين الاقتصاديين في السوق؛ وهذا هو ضيق الأفق "اللاعقلاني" في نظرية الاختيار "العقلاني".

تشكلت رؤيتي الخاصة لتصميم الأشكال الاجتماعية في منتصف التسعينيات، عندما كنت أحاول أن أفهم العولة ووجدت لزما على أن أفكر مليا في نقيضها، وأقصد "المحلي"<sup>(1)</sup>، وكان أن رأيت آنذاك أن المحلية - *locality* نفسها كانت ابتكارا أو إبداعا، يتطلب جهدا وخيالا وترو ومثابرة، وأنها كانت - تماما - نقيض حالة خطأ أو غائبة؛ وللإمساك بهذا التبصر كان أن صغت عبارة "إنتاج المحلية"<sup>(2)</sup>، وذلك للإشارة إلى العمل الإبداعي الذي قام به أشخاص عاديون عبر التاريخ لكي يؤكدوا أن "اليوم" قريب من "الأمس" مثلما كان بالإمكان صنعه؛ كما قادني هذا التبصر أيضا إلى إدراك أن "المحلي" بناء إنساني مدروس ومقصود مثله مثل "العالمي"، وأن الاختلافات هي في النسبة والقوام ودرجة البقاء والمساهمة، أكثر مما هي اختلافات

نوعية؛ أما الأهم فهو أن ذلك كان بداية فهمي أن، حتى، أبسط المجتمعات، تلك التي كانت تبدو الأكثر استقرارا وتقليدية، كانت نتاج جهد دائم على أساس يومي. كانت الحياة العادية في الواقع نتاج جهود لا تهدأ لضمان ألا يكون للتغيرات الكارثية ومعدل التدهور وانعدام الثقة كل ذلك القدر من التأثير الذي يمكن أن تخلفه؛ وعليه، فإن الحياة اليومية، حتى في أبسط المجتمعات، لا بد من النظر إليها باعتبارها حصيلة التصميم.

التصميم، من وجهة النظر هذه، هو نشاط متخصص في جزء منه، مقصور على طبقة من الفنيين المهرة، كما ينظر إليه في أفضل الأحوال باعتباره قدرة إنسانية أساسية ومصدرا رئيسيا للنظام الاجتماعي، علما بأن هذا الزعم ليس بعيد الاحتمال كما قد يبدو. في معظم العلوم الاجتماعية، لا يتم تناول النظام الاجتماعي باعتباره منتجا رئيسيا، وإنما باعتباره منتجا فرعيا لأنظمة راسخة في آداب السلوك والقانون والدين، والمنتجات الفرعية لا تعتبر دائما نتائج للتصميم.

إذا غيرنا المنظور، واعتبرنا النظام الاجتماعي منتجا رئيسيا، سيكون من السهل النظر إليه باعتباره أهم نتائج التصميم، وباعتباره قدرة نمارسها جميعا طول الوقت. في بناء حياتنا العملية، في إحكام تعاملاتنا مع آبائنا وأطفالنا وأقراننا، في اختيارنا لأسلوب تصرفنا، وكيف ننفق وكيف نقصد: في كل ذلك وغيره من المواقف، نحن منخرطون في توزيع واستخدام طاقاتنا ومواردنا وأفكارنا وأجسادنا لكي نحقق نتائج جيدة متسقة مع طموحاتنا، التي قد تتضمن أشياء مادية إلى جانب أهداف اجتماعية، مثل الصداقات القوية والمهن المجزية والتغير الاجتماعي. هذه العمليات المصممة أو المتقصدة هي الخلفية والأرضية الاجتماعية التي تنطلق منها التصميمات الحرفية مثل أجهزة الـ "iPod"، والأنيّة الزجاجية، والمنازل، وأغلفة الكتب، والدمى، والساعات.

## التصميم على المدى الطويل

من هذا المنظور يمكن إعادة كتابة التاريخ الإنسانى باعتباره تاريخاً للتصميم، فالقصة الإثنوجرافية للمجتمعات الصغيرة قبل نشأة الدول، هى بالأساس قصة الاستيطان (الاستقرار فى مكان) والصيد والالتقاط والزواج والتكاثر، وهى عمليات كانت تتم كلها مع المراعاة التامة للعلاقة بين البيئة الطبيعية والتكنولوجيا والمناخ والأولويات الاجتماعية. قصة مجتمعات ما قبل نشأة الدولة ليست بالقطع مسألة بقاء ساذج على قيد الحياة (البقاء لا يمكن أن يكون عملية بسيطة خالية من التفكير)، ولكنها كذلك قصة الأشكال المتداخلة والمعقدة: من صناعة الأدوات، والفن الجسدى، والإبداع الطقوسى، والحكى، وصناعة الأساطير، وكل ما يمكن أن نحسدهم عليه اليوم. صحيح أن مجتمعات ما قبل نشأة الدولة لم تكن كلها ناجحة، وأن الكثير منها كان فريسة للأمراض والصراعات الداخلية أو الكوارث البيئية الهائلة، إلا أن ذلك ليس سبباً يجعلنا ننظر بإزدراء أو استهانة لذلك الكم الواسع من الحلول التصميمية التى أوجدتها تلك المجتمعات المتخلفة تكنولوجياً على امتداد التاريخ الإنسانى؛ كما أن مجتمعات الدول الباكورة التى سبقت التوسع الإمبراطورى الأوروبى - سواء فى أمريكا اللاتينية أو أفريقيا أو آسيا أو العالم الإسلامى - كانت بمثابة مراكز تصميمات ثمينة لكثير من الأشياء العادية أو غير المألوفة: روزنامة المايا، أبواب الحرير الصينى، الخط العربى، الأنظمة الرياضية والفلسفية فى جنوب آسيا، النظم الباسيفيكية فى التجارة والتبادلات وغيرها.

كما يمكن أن نجد أمثلة أخرى كثيرة فى السجل الأثروبولوجى، تثبت كلها أن البشر قبل الرأسمالية الصناعية بوقت طويل قاموا بتصميم أشياء كثيرة تنتمى إلى العالمين السوسولوجى والكوزمولوجى شديدة التعقيد، وأنهم أنجزوا ذلك مع حساسية شديدة فيما يتعلق بالتوازن المتغير باستمرار، بين المواطن والبيئة



والتكنولوجيا والأشكال الاجتماعية؛ وشأن كل التصميمات، لم تكن التصميمات الاجتماعية لهذه المجتمعات قبل الصناعية مثالية أو تامة أو ثابتة. كانت أحيانا تؤدي إلى نتائج سلبية، أو آثار بيئية مزعجة، أو إلى صور مختلفة من الصراع واستغلال النوع، ومؤسسات ظلم واضطهاد، بما في ذلك أعمال السخرة والعبودية وإساءة المعاملة والاستغلال، إلا أن ذلك كله يبقى طرفا من قصة الحياة الاجتماعية الإنسانية.

مع العلامات الأولى للثورات الصناعية في الغرب، وما ارتبط بها من مغامرات البحارة والتجار والمحاربين الغربيين بحثا عن الثروة والنفوذ عبر الكرة الأرضية، بدأ فصل جديد في تاريخ التصميم الاجتماعى؛ فصل تدشن فيه الآلات الحديثة بها لها من قدرة على تسريع وتيرة التصنيع والتجارة والنقل، علاقة جديدة بين التصميم والطراز والسوق. هذا التغير، بما له من توارىخ إضافية كثيرة، ليس كله ناتجا عن التغيرات الداخلية للعالم الأطلنطى، كما أنها ليست المصدر الوحيد له. هذا التغير اكتسب سرعة وزخما في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، التى شهدت الأنظمة العالمية الكبرى الشاملة التى عرفها تاريخ الإنسانية، والتى أمدتها بالطاقة المتطلبات التى لا تتوقف للرأسمالية الصناعية. كثير من التكنولوجيات الواسعة المتعلقة بإنتاج وتوزيع واستهلاك السلع على مستوى عالمى، كانت مرتبطة برغبة إنسانية فى مذاقات ونكهات جديدة (السكر، الفلفل، التبغ، الشاي،.. وهذه مجرد أمثلة)، والبحث عن وسائل أرخص لإشباع حاجات أساسية، مثل المنسوجات فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر. هذه الفترة، من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر كانت بداية ظهور الطراز - *fashion* فى صورته المعاصرة، وكذلك "التصميم" بمعناه الشائع.

وعندما يصبح التصميم والطراز قوى شبه مستقلة عن بعضها تقريبا، قوية الارتباط بحركة رأس المال والنمو السريع للتكنولوجيات الخاصة بالتصنيع، فلا بد من أن يتبع ذلك اتساع كبير فى عالم السلع، وربما تكون بداية صحيحة أن نتحدث عن

"نشأة المستهلك" وسيادة السلع في أوروبا اعتبارا من القرن السابع عشر تقريبا. على مدى القرون الأربعة الأخيرة تقريبا، كان تصميم الأشكال الاجتماعية ينمو تدريجيا بمعزل عن عالم التصميم المهني، حيث كان الأخير يصبح أكثر ارتباطا بالأسواق والمال والتجارة بينما كان تصميم الأشكال الاجتماعية، فعليا، هو عالم الحكام ورجال الإدارة والجيش.

الأمر الوثيق الصلة بهذا الإطار، هو أن هذه الفترة شهدت الظهور التدريجي للتصميم والطراز والتجارة كقوى ذات حياة خاصة بها، وهذا في حد ذاته تغير يؤدي إلى طمس حقيقة أن البشر العاديين يواصلون دورهم باعتبارهم مصممين للأشكال الاجتماعية، وبخاصة تلك الأشكال التي تعين وتعيد إنتاج اليومى. هذه الفترة أيضا، هي تقريبا مرحلة الرأسمالية الصناعية التي يمكن أن نلاحظ فيها فجوة مزدوجة: أولا، فجوة بين التصميم المهني والتصميم العادى للحياة اليومية، ثانيا (وهذا موضوع جزء لاحق من هذا الفصل) فجوة آخذة في الاتساع بين التصميم، باعتباره مقصورا على عالم السلع التي يتم تسويقها، والتخطيط، وهو نشاط مرتبط بالمدن والدول والإمبراطوريات.

### الأشياء باعتبارها قوى فاعلة

تقدم لنا العلاقة بين الأشياء زاوية مختلفة للتوتر بين الزى والطراز والتغير السريع من ناحية، وبين الثروة القديمة والمكانة ونزعة المحافظة في أسلوب الحياة من ناحية أخرى؛ وهى علاقة مليئة بالتناقضات. فى القلب من هذا التوتر، تكمن رؤيتنا العامة للعلاقة بين الأشياء المحيطة بنا وتلك التي نقوم بتصميمها، أما صقل وتهذيب هذه الرؤية العامة فيتطلبان فهما أكثر عمقا لقواعد وأصول الأشياء، وهو الموضوع الذى سأعود إليه.

قد يكون من المفيد أن نتذكر الجدل الواسع الذى عرضنا له فى الفصل الأول عن العلاقة بين الأشياء والقيم والمعرفة (الذى كان قد تم صياغته فى ١٩٨٦). هذا الجدل ساعد فى إعادة تشكيل أفكار أساسية فى التحليل الثقافى للحياة المادية؛ ومن بينها الافتراضات التالية، التى تم استيعابها فى رؤيتنا العامة. الأولى، هى فكرة صعوبة تصنيف الأشياء، وعلى سبيل المثال، لكونها هبات أكثر مما هى سلع لأنها دائمة التغير؛ وكانت الفكرة الثانية أن صفة تغير الشكل هذه كانت ثقافية واجتماعية فى ذات الوقت، فهى ثقافية عندما نرى أن للأشياء تاريخاً وحياة ومساراً، وهى اجتماعية بقدر ما هذه التواريخ والحياة والمسارات نفسها نتائج تحولات طويلة المدى فى أنظمة القيمة. أما الفكرة الثالثة، والتى ربما تكون الأكثر جاذبية، فهى أن الأشياء ليس لها خط سير معين فحسب، وإنما مقاصد ومشروعات ودوافع مستقلة عن من يتداولونها.

الآن، وبعد انقضاء خمسة وعشرين عاماً على صقل وتهذيب هذه الملاحظات والإفادة منها فى كثير من الاتجاهات والمجالات، مازالت هناك حاجة إلى المزيد من الجهد، ورغم ما قد يبدو من أننا قد تعاملنا مع التغيرات المختلفة فى هذا السياق، مازالت تواجهنا تغيرات فى المجالات الخاصة بالتكنولوجيا والمخالطة الاجتماعية والإعلام، التى يبدو أنها تتحدى فهمنا العام السابق للمادية. هناك تغيرات محتملة مختلفة الأشكال والألوان: توسطات دون مسافات، ذكريات دون زمن، استنساخات دون أصول، مخالطة اجتماعية بديلة تفوق تصوراتنا السابقة؛ يضاف إلى ذلك أن أفكار الثمانينيات والتسعينيات الكبرى، التى تجمعت كلها كيفما اتفق تحت عنوان "مابعد الحداثة - *postmodernism*"، تبدو هى نفسها وقد أصبحت اجتهادات إنسانية قديمة، لا تستطيع احتواء فوضى الأشياء القادمة. هكذا، يبدو الوقت مناسباً للعودة إلى مسألة المادية - *materiality* - وذلك لبدء خط فكري جديد يقودنا من الحياة الاجتماعية للأشياء، إلى قضايا الطراز والتصميم والتخطيط وكلها ذات صلة بها. لم

يكن لأى من هذه الموضوعات مكان في اهتماماتى الفكرية السابقة، كما أن أحدها - وهو "الزى" تحديدًا - دخل مجال اهتمامى فيما يتعلق بموضوع الاستهلاك الذى تناولته جزئيا في كتابى: "*Modernity at Large*" السابق ذكره.

عودة إلى الحياة الاجتماعية للأشياء. النقطة التى أبدأ منها هنا هى جدلية "برونو لاتور - *Bruno Latour*" التى تطورت على مدى العقد الماضى تقريبا، والتى ترقى إلى أن تكون نقدا قاسيا للعلم الاجتماعى، يسفه ويلعنه، وذلك استنادا إلى قراءات سابقة لأرشيف علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. النقد ببساطة: إذا كانت الأشياء المحيطة بنا، وعلى نحو خاص الأشياء الميكانيكية، تبدو وكأن لها غائيات - *entelechie* خاصة بها (الأبواب الدوارة وقطارات الأنفاق على سبيل المثال)، أفلا يمكن القول إن العلم الاجتماعى يرتكب خطيئة كبيرة بحذف العوامل غير البشرية وإسقاطها من اعتباره، وهى ما يطلق عليها "لاتور": الكتل الغائبة - *the missing masses*؟<sup>(3)</sup> وإذا كان خلط النشاط الاجتماعى الإنسانى بالأنشطة الاجتماعية الأخرى كان سهوا غير مقصود، فماذا علينا أن نفعل؟ الإجابة الضافية المشتركة التى قدمها "لاتور" و"مايكل كالون"، كانت إعلانها وتقديمها نموذجا لما أطلقا عليه "نظرية الشبكة الفاعلة - *Actor Network Theory (ANT)*"، ادعاؤهما الرئيسى بأنها الفكرة الثانية الأهم فى العلم الاجتماعى.

سأعرض هنا بعض الأفكار عن عدم ارتياحى لتوزيع الجوانب الاجتماعية للأشياء بحسب نظرية "لاتور". بداية ليس لدى اعتراض على ذلك الجزء من "نظرية الشبكة الفاعلة" الذى يتداخل مع حجج من "جيل ديلوز - *Gilles Deleuze*" و"فليكس جوتارى - *Felix Guattari*"<sup>(4)</sup> ويوسع أفق الحياة الاجتماعية للأشياء ويسعى لتطوير فكرة أن الأشياء من حولنا نُحمَلنا أعباء ليست مجرد أنشطة اجتماعية بما يعكس رغبتنا فيها، إلا أن نظرية الشبكة الفاعلة تتقاضى "ضريبة" باهظة عن الأفكار

السابقة للمخالطة الاجتماعية لكى تبسط فكرة المخالطة على عالم الأشياء. هذه "الضرية" هى: مثل كل أشكال الپندول، ثبتت نظرية الشبكة الفاعلة نفسها عند الطرف الآخر من الپندول، وبهذا الاستغراق مع قوة الجهاز، أفرغت حساب المخالطة الاجتماعية لديها من كل الأشياء التى تجعل من المخالطة الاجتماعية البشرية شيئا آسرا فى المقام الأول. هذه العناصر التى تم حجبها أو إخفاؤها تتضمن: الكرب الأخلاقى، الحماسة غير العقلانية، تنبؤات التحقق الذاتى (أو الفاشل منها)، النفاق، التظاهر بالعزوف عن الشيء مع شدة الرغبة فيه وذلك عند العجز عن الوصول إليه، ارتفاع أفق التوقعات، الرغبات التى لا قاع لها، الانفتاح الانتقائى للدعاية... وهذه مجرد أمثلة. بعبارة أخرى، تكلفة بسط وتوسيع فكرة المخالطة الاجتماعية على هذا النحو لتغطى عالم الأشياء، كان لابد من أن تتطلب صورة محدودة منها (من المخالطة) مجردة من تلك الأشياء، تجعل المخالطة الاجتماعية جديرة بالدراسة. بعض هذه الانتقادات وجهها نقاد آخرون لنظرية الشبكة الفاعلة.

الموقع الرئيسى الذى يتم فيه حجب أو إخفاء العنصر البشرى (الإنسانى) تحديدا - أو البشرى الإنسانى المميز - فى نظرية الشبكة الفاعلة نجده فى اعتمادها على فكرة "الشبكة" التى انتشرت الآن من العلوم الفيزيائية والبيولوجية، إلى الأنثروبولوجيا، والاقتصاد، وعلم الأوبئة (*epidemiology*)، والجغرافيا وغيرها من العلوم الاجتماعية على مدى الخمسين عاما الأخيرة تقريبا؛ وما من شك فى أن الشبكة كان لها آثار إيجابية كثيرة على علم اجتماعى كان ينحو لأن يكون متعدد العناصر على عدة مستويات، من الأفراد إلى الدول، على أن هذه الفائدة لم تكن بلا ثمن، وهى اعتبار العُقد التى تتلاقى فيها خيوط الشبكة (أى شبكة) نقاطا سلبية نسبيا فى عملية النقل والتوصيل. هذه الفكرة لها آثارها الإشكالية التى تجعلنا مهينين لتجاهل احتمال أن تكون مادية العُقد هى التى تحدد نشاطها.

المشكلة الأولية بالنسبة لصور قوة الشيء والشبكة والجهاز، ليست في أنها تنحو إلى فقد روح الأشياء على الرغم من قصدها أن تعيد تقوية الشيء وتنشيطه، المشكلة هي أنها ليس لها سيطرة حقيقية على المشكلة الأعمق للأشياء، وهي قدرتها على إنتاج سياقات؛ كما أن مشكلة السياق هي أحد الثقوب السوداء في العلم الاجتماعي الحالي، وهو الذي يفتح الباب أمام إمكانيات جديدة للتفكير بشأن عمليات التصميم من وجهة نظر اجتماعية وثقافية. هذا الجدل بخصوص السياق هو ما سوف أتناوله الآن.

## المدركات والسياقات

ربما يكون علينا أن نبدأ بتصحيح عبارة "جون دن - John Donne" الشهيرة: لا يمكن اعتبار أى من المدركات جزيرة مغلقة على نفسها؛ إلا أن الأمر يتطلب، بداية، قدرا من التوضيح والتعريف بالمفاهيم. "المدركات" (ما ندركه بالحواس) ليست "أشياء"؛ المدركات أشياء مصممة، أو قل إنها "الأشياء كما أوجدها. البشر في فلك أو مدار الحياة الاجتماعية"؛ وهكذا يمكن أن نقول إن بعض الأشجار مدركات، بينما غيرها مجرد أشياء؛ وعندما نتذكر الفيلسوف "جورج بيركلي - George Berkeley"، الذي كتب عن سقوط الأشجار دون أن يسمعها أحد، يمكن أن نقول إن مثل هذه الأشجار الساقطة، خارج النظرة البشرية المحدقة - gaze - ، هي مجرد أشياء. ولكن أشجارا أخرى - مدركات الاحتطاب والرسم والحلم والتعليم والتشذيب - هي في الواقع مدركات، بالمعنى المزدوج في كونها "مدركات اهتمام إنسانى"، و "مدركات في وسط اجتماعى ما".

بفهم هذا الفارق، لن يكون من الصعب إدراك أن الأشياء نتيجة ارتباطها الطويل ببرامج وسياقات إنسانية، نادرا ما توجد أو تظهر بمعزل عنها؛ وهنا هي مثل

الكلمات التى تظهر فى سياق له منطق. سبب ذلك أن التصميم أساسا معنى بالأصناف والمجموعات والمتواليات. التصميم ليس معنيا بمدرجات منفصلة عن بعضها.

وقبل أن أتناول هذه الملاحظة على نحو تفصيلي، لابد من الإشارة إلى أن أكبر خطأ فى الفكر الخاص بالتصميم، هو تصور المصمم أنه يتناول بعمله نمطا واحدا من الأشياء: ساعة، مبنى، قميصا، لعبة إلكترونية على شاشة الفيديو... مثلا، وهو ما يمكن أن نصفه بأنه "وهم التفرد أو الخصوصية" الناجم عن المبالغة والتأكيد المفرط - الخطأ - على فكرة أن المصمم فنان. لا يعنى ذلك بالطبع أن ليس ثمة صلة بين التصميم والفن، فالتصميم بالأحرى يتوسط وينسق العلاقة بين الفن والهندسة والسوق، وهى العلاقة التى يؤكد فيها الفن الخصوصية والتفرد، بينما تؤكد الهندسة والسوق التكرار والتسليع. النقلة هنا ستكون من تصميم صنف من الأشياء إلى تصميم نموذج واحد "متفرد" من هذا الصنف - نموذج ساعة واحدة غير متكرر بين صنف الساعات على سبيل المثال. الخطوة المتطرفة أو القصوى فى هذا الضرب من التفكير تحت شعار "الوحيد من نوعه أو صنفه"، هى أنه قد يؤدى إلى الرغبة الشديدة والاهتمام بإنتاج شىء فريد حقا، وليس مجرد ماركة جديدة، لكى يشتريه ويمتلكه ويستمتع به مستهلك واحد؛ وعند هذه النقطة يكون المصمم قد أصبح متماهيا تماما مع الفنان ويكون قد فقد ما يربطه بالتجارة والهندسة، وهى السمات المميزة للتصميم كمهنة.

لو نظرنا حولنا سنجد أن كل الأشياء التى ندركها بحواسنا مصممة وأن التصميم يقتضى منظومات وتواليات. تأمل شيئا - أى شىء - وحاول أن تنعم النظر فيه بذاته. لعلها عملية ذهنية شديدة الصعوبة. الأشياء، تستدعى دائما ارتباطات بأشياء أخرى عاجلا أو آجلا. القميص سوف يستدعى رباط عنق، رباط العنق سوف

يستدعى ياقة، الياقة سوف تستدعى عَظْمَةُ الرقبة... وهكذا. ابدأ حتى من موقع آخر، تأمل شأن القمر، وهو موضوع كثير من الشعر والموسيقى والتعليقات الإنسانية، فهل بالإمكان التفكير بالقمر دون التفكير عاجلا أو آجلا بالنجوم؟ وهل بالإمكان أن يظل الكون كله بعيدا عن الفكر بعد أن تدخل النجوم الصورة؟ بل انظر إلى شيء آخر مألوف وعادى أكثر من غيره، ولكنه من نتاج تدخل بشرى، مثل السكر أو الصلْب. هذه الأشياء "الخرساء" التى هى كتل مادية، تأتى أيضا بروابطها وتداعياتها وتعاقباتها وقراباتنا ونسبها.

عند هذه النقطة يمكن أن يكون هناك اعتراض بأننى أعيد اختراع "فرويد - Freud"، وأقول إن لكل الأشياء والمدركات تداعيات وترابطات، وعندما تكون هذه التداعيات والترابطات حرة فهى أيضا إنتاج إنسانى اعتباطى لا علاقة له بما تريده الأشياء أو بكيفية بحثها عن معنى. الحقيقة أن فكرة "فرويد" كانت أن ما كان يبدو تداعيا حرا للمريض على الأريكة كان هو مفتاح الأنساق والإشارات والمكبوتات الكامنة فى اللاشعور. المصفوفات والتتابعات، الوحدات الأساسية للمدركات باعتبارها أشياء مصممة، والتى هى من إنتاج التداعيات - مثل القوالب اللغوية - كلها اعتباطية ويمكن التنبؤ بها فى الوقت نفسه، وهو ما يعنى أنها ثقافية وتقليدية؛ ومثلما هو الأمر بالنسبة للغة، فإن واجبنا هو أن نكتشف كيف تترابط هذه المصفوفات فى مصفوفات ومنظومات أكبر. ورغم أن هذه المصفوفات تقليدية، فهى ليست مجرد نتاج خيال أو نزوة فرد، ولا تزيد فى ذلك عن أى عبارة فى اللغة الإنجليزية.

كما أننى لا أقدم هنا خلطة بروسية<sup>(\*)</sup> جديدة، عندما كان الكاتب يذكرنا مع "مادلينية" (الكعكة الصغيرة المحلاة) بأن الأشياء يمكن أن تستدعى لحظات ومراحل ومسيرات حياتية كاملة من خلالها خواصها الحسية. ما أهمل "بروست"

---

(\*) نسبة إلى الكاتب الفرنسى مارسيل بروس. (المترجم)



فعله كان أن يلاحظ أن هذه الحقيقة الحسية مدينة بوجودها بدرجة ما، للولاء الأول للأشياء، هو الولاء لصنفها، أى لأشياء أخرى؛ ومع تضاعف ما يمكن أن أطلق عليه "ذكريات الأشياء"، فإن دورها كمنافذ للمزيد من الذكريات المجردة يسهم في ذلك أيضا. نحن لا نعود مباشرة بالمثل من الاستجابة لكعكة صغيرة إلى أول لحظة تذوقناها فيها، بل إننا نعود بالأحرى عبر سلسلة من التداعيات المادية أكثر غموضا، تتكاثر مثل الفطر في مشاعر الحنين أو الفقد أو الحزن التي تثيرها أحيانا ذكريات الأشياء.

وحيث إن التصميم، بالتأكيد، جزء من الثقافة (باعتباره شكلا من نظام محلي تاريخي توليدي لإنتاج أفعال ذات مغزى وصيغ اجتماعية واضحة) ينبغي أن نحذر الوقوع في أخطاء العلم الاجتماعي القديمة، بأن نجعل التناظر اللغوي ميكانيكيا أو حرفيا على نحو مفرط. كان علماء الأنثروبولوجيا من ذوى التوجه اللغوي، قد أثبتوا، منذ السبعينيات، أن اللغة والثقافة (الكلمات والمعاني) لا تعملان بشكل متطابق، وأن نقطة التلاقى أو الاتصال الحقيقية بين اللغة والثقافة ربما لا توجد في القواميس (ولا في التطابق بين الكلمات والمعاني)، وإنما في الأساليب التي تشير بها الكلمات إلى الأشياء أو تدل عليها بها، وهى إشارات ودلالات لا يمكن استنتاجها من معانيها فقط<sup>(5)</sup>؛ ومنذ ذلك الحين يحاول علماء الأنثروبولوجيا النظر إلى اللغة كدليل جزئى غير منتظم على قيام النظم الثقافية بحشد المعنى والتأثير والسلوك، أكثر من نظرهم إليها باعتبارها نموذجا للثقافة. هذه النظرة الجديدة للغة من قِبَل علماء الأنثروبولوجيا أدت إلى توافق شبه مستقر على أن المعنى يكمن بدرجة أقل في معانى ودلالات الألفاظ (القواميس)، وبدرجة أكبر في الجوانب العملية (التي من المفترض أن تتحقق على نحو عملي بواسطة قول أو عمل شىء ما على نحو معين).

إلى هذه الدرجة، تجدد العلاقة بين الأشياء صدى واسعا لها في فكرة أن لها (للأشياء) قواعد علمية مثلها في ذلك مثل الكلمات؛ ولكن ترى عن أى نوع من

القواعد نتكلم؟ وما الصلة بينها وبين معانى الأشياء الفردية؟ كيف يميز الناس، في لحظة تاريخية معينة سياقات متسقة للأشياء وأنساقا ذات معنى، من غيرها من الهراء الذى لا معنى له؟ بدايات الإجابة عن هذه الأسئلة توجد في إدراكنا أن تقصى قواعد هذا المجال يقتضى ما هو أكثر من البحث عن أصغر وحدة يمكن أن نجدها - على خلاف الفيزياء مثلا، حيث أثبتت ثورة الكم أن قوانين الطبيعة جاءت بالفعل بناء على تفاعل الجزيئات والعناصر الدقيقة أو متناهية الصغر. عالم النانوتكنولوجيا اليوم، يقوم على هذه الاستراتيجية؛ وبالمثل فإن "كلود ليفى شتراوس - *Claude Levi-Strauss*" في الفكر الاجتماعى (وهو يبنى على أفكار عالم اللغة "فردينان دو سوسير - *Ferdinand de Saussure*"، يجادل فيما يتعلق بأهمية أصغر الوحدات (المورفيم أو الوحدة الصرفية)، التى تصنع علاقتها (من خلال التغاير والتعارض... إلخ) أساس تلك التمايزات التى يمكن أن تمتد إلى تغايرات أكبر (الليل والنهار، الأبيض والأسود، الخير والشر... إلخ). كانت تلك هى العبقورية الأساسية للبنىوية الأوزوبية. هذه "النممة" الشكلية، أو التناول التجزيئى ظل مسيطرا لفترة في الأنثروبولوجيا والنقد الأدبى، ولكنه تعرض تدريجيا لهجوم شديد، أولا لأنه يواجه صعوبات مع التغير والتاريخ، وثانيا لأنه يجنح إلى تجاهل التباينات الكثيرة الواسعة التى لم تكن تعارضات بالمعنى البنىوى. الأمر الأهم، أن تضاؤل الثقة فى البنىوية كمنهج جاء نتيجة للاهتمام المتزايد بالسياق بين علماء اجتماع اللغة ونقاد الأدب وغيرهم (وبعضهم بنويون)؛ وما إن وافقنا على أن جميع العناصر اللغوية تتطلب سياقا لتحريكها تصبح البنىوية معكوسة ومقلوبة. "المعنى مقيد بالسياق، بينما السياق طليق"، بحسب عبارة مأثورة لـ "جوناثان كلر - *Jonathan Culler*". معنى ذلك أنه حتى بالنسبة للقوالب اللغوية، وبخاصة تلك التى "تضغط" المعنى على نحو ما يفعل الشعر، نجد أن التفسير يتطلب توسيع السياق وليس اختزاله فى عناصر أصغر.

هكذا، بتطبيق ذلك على الأشياء (المعرفة بأنها أشياء مصممة) لابد من أن نسأل كيف تتطلب الأشياء أن يكون لها سياقات، لكي يستمتع بها الناس أو يشترونها أو يستخدمونها أو يفهمونها. في معظم فترات التاريخ الإنساني، كانت هذه السياقات بطيئة نسبيا في تغيرها، وعليه كان بناؤها وفهمها واضحا ومباشرا إلى حد ما. انظر مثلا أحد السياقات التي تمت دراساتها جيدا، عالم ميلانيزيا، حيث المستوى المنخفض من التكنولوجيا، والذي، إلى عهد قريب، لم يمر سوى بتغيرات جوهرية ضئيلة في تكنولوجيا البقاء والتكاثر والاتصال. في هذا العالم، كان هناك كثير من الحركة التجارية بعيدة المدى في ريش الطيور، والتي كان لها دور كبير في الحياة الفنية والسياسية لمجتمعات صغيرة منعزلة. كان الريش سلعة ترفية ولكن الأمر انتهى به ليصبح أنماطا وأشكالا للتجميل والاستخدام الشخصي في مواقع محلية عشائرية معينة. كان السياق في هذه الحالة مستقرا ومقروءا نسبيا، سواء بالنسبة للناس في تلك المجتمعات، أو لمن يقومون الآن بدراسته.

مع انهيار عالم التدابير الاقتصادية، وبعد أن أصبحت العلاقة بين مجموعات الأشياء ومجموعات الناس غير محكومة بالقانون أو الرأي العام، أصبح للزى والتصميم دور كبير كعناصر ضرورية للحياة الاجتماعية. التصميم والطراز في هذا العالم المتغير يصبحان البنية الأساسية التي من خلالها وضع الأشياء في سياقات مستقرة نسبيا؛ وهذه نقطة بالغة الأهمية لأنها تجعلنا ندرك أن الأشياء (الأشياء المصممة بموجب تعريفها) تتطلب سياقات لا يمكن أن تكون مستمدة أو مشتقة مسبقا من أي خاصية متأصلة في الأشياء.

في عالم كهذا، تتعدد سياقات وأطر الأشياء، فرابطة عنق من ماركة معينة قد تقتضي قميصا، وقد تقتضي قمشا من نوع معين لتفصيل بذلة، أو قبعة، أو حذاء، وهذا مجرد مثال. سيارة چاجوار فارهة قد تتطلب منزلا باذخا على قمة جبل كما يظهر في

بعض الإعلانات. سيارة فاخرة يمكن أيضا أن تكون عنصرا في مشهد مغامرة أو رحلة أو صراع. التصميم هو الذى يجعل من لا محدودية السياقات والأطر شيئا محددًا ومعبرا ومغويا.

هنا إذن إجابة عن كيفية احتياج الأشياء لأطر وسياقات (وبالتالى تلتبس لها معنى). الأشياء تفعل ذلك من خلال العمل المنظم والانتقائى للتصميم، الذى يختصر نطاق الاحتمالات والإمكانات ويجعل احتمالا معينا من بينها يبدو جديرا بالثقة ومفهوما. بعبارة أخرى، علم قواعد الأشياء، على خلاف علم قواعد اللغة، طارئ ومرئى ويتم تصميمه وإعادة تصميمه على نحو مستمر.

فى عالم التصميم والطراز (وهو ملازم تقريبا لعالم ما بعد انهيار مجتمعات الترشيذ الإنفاقى فى أنحاء كثيرة من العالم بعد القرن السابع عشر)، يمكن أن تسعى الأشياء إلى مصاحبة أشياء أخرى على نحو جزائى وغير محدود نسبيا؛ وربما نجد ذلك بشكل أكثر دقة فى السنوات الثلاثين الأخيرة، فيما يمكن أن نطلق عليه عصر إنسانية التصميم. ما أعنيه بذلك - بحسب فكرة أننا نعيش فى عالم لا تناقض أو تعارض حادا فيه بين الأشياء والبشر، وإنما هم مختلفون على نحو واسع - هو أن مركبات الترافق أو المصاحبة التى يمكن أن تجد الأشياء المصممة نفسها فيها، أصبحت مفتوحة إلى ما لا نهاية. كما أن التصميم يبرز إلى حيز الوجود لكى يضبط هذا التنوع اللامحدود، ويأتى به إلى عالم الممكن - والمعقول. التصميم موجود لكى يروض الترتيبات اللانهائية التى قد تجد الأشياء طريقها إليها، ولكى يضبط خيال الطراز، وهو القوة الشديدة التى يواجهها التصميم؛ وهنا إذن فكرة جديدة بالتأمل: "التصميم يوجد، لا لكى يكون فى خدمة الطراز، وإنما لكى يجد من لانهائيته".

القضية هى مساءلة الفكرة الدارجة عن أن التصميم، باعتباره ممارسة اجتماعية يضاعف الاحتمالات المادية، فهو نتيجة تعزيزه بواسطة الطراز فى عالم الصناعة وعالم

مابعد الصناعة أصبح يعتبر منتجاً لتوافقات وتآلفات من سياقات وأطر غير محدودة تجد الأشياء نفسها فيها.

هذه النظرة تقربنا من المنطق الذى يربط بين التصميم والسياق، أكثر منها إلى الفكرة التقليدية عن أن كل ما يؤديه التصميم هو أنه يضيف الأسلوب الفنى إلى شهوة التغيير التى يتميز بها الطراز، وأن دوره هذا نتيجة لتبعيته للطراز. لاشك أن التصميم ينطوى على خيال، ولكن الخيال هنا مصدر للنظام وليس مجرد خيال يكون مجرد مصدر لإمكانيات جديدة لتوافقات وتآلفات بين الأشياء؛ ولكى نفهم النظام وراء التصميم، لابد من أن نعود إلى الأساليب التى يتناول بها المصممون الأشياء على نحو نموذجى.

### السياق باعتباره شيئاً (مدركا)

جادلت بأن المصممين يرون دائماً أن عليهم القيام بتصميم شىء فريد - واستثنائى أحياناً -: مبنى، قميص، مدينة، عقار، واجهة مبنى، داخلية مبنى... إلخ. الواقع أن المصممين - صناع الأشياء المصممة - يقومون بتصميم أطر وسياقات تباع لاحقاً باعتبارها أشياء قائمة بذاتها؛ ولكى نرى كيف يقوم المصممون ببناء السياقات والأطر، دعنا نتفحص عن كُتب مجالا يبدو من النظرة الأولى أنه معنى بالسياق، وذلك هو مجال التصميم الداخلى. التصميم الداخلى مجال مثير للاهتمام لأنه يشير إلى سياق ضمنى - المنزل أو البيت - والذى هو بالفعل شىء مصمم؛ وعليه، فالداخل - *the interior* - شىء مصمم بمعنيين. أولاً: هو الجزء الداخلى من شىء آخر، وثانياً: هو نفسه شىء، رغم أنه شىء فريد لكونه شيئاً وسياقاً فى ذات الوقت؛ وباعتباره سياقاً فهو يحتوى أشياء أخرى: الإضاءة، الأسطح المطلية والمنقوشة، الطرز، الأثاث، وأشكالاً مختلفة من المرافق والأدوات. وعند هيكله أو "قشرته" الخارجية - المقصود

البيت - يلتقى التصميم الداخلى بمجال آخر، هو الطراز المعمارى. هذا الهيكل (أو قل القوقعة أو الصدفة) هى شىء بالنسبة للمعماريين، حيث إنها الشىء الذى يجرون عليه مقاصدهم التصميمية، أما بالنسبة لمصمى الأجزاء الداخلية فهو بمثابة "وعاء" أو سياق لأشياء أخرى.

الواقع أننى أريد أن أقول إن هذه الهوية المزدوجة تتعلق بكل أشكال التصميم، ليس بالمنطق المتدرج الحرفى للعلب الصينية أو الدمى الروسية التى تحتوى كل منها غيرها، وإنما بمعنى أقل حرفية، وهو أن كل الأشياء، هى فى ذات الوقت أشياء مصممة وسياقات (أو سياقات وأطر جزئية) لأشياء أخرى. الصعوبة فى قلب التصميم هى كيفية الموازنة بين وجهين لهوية أى شىء مصمم، وإن كان لى أن أفترض أمرا بهذا الشأن، فإننى أرى أن كبار المصممين يعرفون كيف يمزجون ويوازنون هذين الجانبين فى أى شىء.

المعرفة الواضحة التى تشكل الأساس النظرى لتعليم التصميم، تميل إلى التركيز على خواص الشىء فى ذاته: المصباح الكهربائى، زجاجة النيىذ، الساعة، الغرفة، المنزل، المجمع السكنى المسور،... وحتى المدينة. المجالات الأصغر تركز على أنواع مختلفة من الأشياء، مثل الشعار، نوع الحرف الطباعى، الصورة، الشاشة، الإشارة، أو أى أشياء رقمية أخرى؛ إلا أن السياق فى جميع الأحوال يتجه إلى أن يكون فى لواعى تعليم التصميم، ونادرا ما تتم مناقشته بوعى من قبل المصممين أنفسهم؛ هذا أمر طبيعى حيث إن السياق نفسه يبدو فارغا، وكأنه ليس شيئا من أى نوع وإنما مجرد فضاء بين أشياء ليس إلا، وعلى الرغم من ذلك فهو ليس فضاء اعتباطيا. السياق فضاء يولد معانى عندما يفرز علاقات حقيقية وممكنة، وأثارا مقصودة وغير مقصودة بالنسبة للمشاهدين والمستخدمين. ولكن لأن السياقات لا يمكن توقعها بالكامل، فإنها تسقط من التفكير الواعى للمصممين.

التحدى المائل أمام المصممين، هو أن السوق لا تنظم نفسها من خلال مبدأ التجميع، مثلها في ذلك مثل طرق التصنيع. كلاهما، التصنيع والتجارة يركزان على أصناف مفردة وتكافئان التصميم الفنى الرفيع للشئ المفرد، تاركة ذلك لفئة من صناع الأذواق لمساعدة العملاء في عمل التركيب الصحيح. وأيا كانت خبرة النصيحة أو المشورة، فإن صناع الأذواق (مثل "مارتا ستوروات - *Marta Stewart*" أو أى عدد آخر من خبراء الموضة) يسبحون بصعوبة بالغة ضد الشئ المصمم عادة للمنافسة مع صنفه (ساعات ضد ساعات، أقمشة ضد أقمشة). القوة الدافعة البارزة وراء إمبراطورية "مارتا ستوروات"، التى لم يستطع تقليدها سوى قلة، هى فكرة أن عقلا تصميميا واحدا عليه أن يصمم كل الأشياء وكل السياقات، بما فى ذلك السياق الأكبر بين الجميع، موضة أو طراز لأخاذ لكل الطبقة المتوسطة فى العالم. التحدى أمام هذا الضرب من الطموح لإنتاج نوع من "الإنسانية المصممة" هو أنه يتطلب كاريزما شخصية هائلة للاستجابة للصنف المنتج، والذي هو فى هذه الحالة الشخص نفسه (أو نفسها).

وعليه، فإننا إذا تفحصنا عن كثب العلاقة ثلاثية المسار بين التصميم والسياق (الإطار) والطراز، يمكن أن نخرج بالاستنتاج التالى: الطراز يوفر القوة التى تحرك القدر عن طريق زعزعة السياقات، مثلما يحدد التصميم السياقات بالنسبة للأشياء بتعيين ما يمكن أن يتسبب منها غيره على نحو معقول ومفهوم وقابل للتعلم. إن سر إمبراطوريات التصميم الكبرى هو أنها اكتشفت كيف تبقى على دورة الإثارة مستمرة لفترات طويلة دون كثير من الاحتكاك فى الماكينة ودون تمكين دوافع الطراز والتصميم من إرباك بعضها البعض. هذا هو المفتاح بالنسبة لأسماء المصممين طوبلى العمر: "شانيل - *Chanel*" و"بيل بلاس - *Bill Blass*" و"كريستيان ديور - *Christian Dior*"، وهى مجرد أمثلة ثلاثة على هذه العبقرية.

إلا أن المشكلة بالنسبة للطراز، والتي هي غوايته كذلك، هي أنه قصير الأجل بحكم تعريفه. هو منتج للنسخ والزوال. لكى يحل محله سواء؛ وعليه فإن ملاحظاتي فيما يتعلق بالطراز والتصميم والسياق لا يمكن تطبيقها ميكانيكيا على التصميم بشأن التخطيط الاجتماعي - بناء أماكن للسكنى، شوارع، مدن، وغيرها من المنتجات التي هي أدوات الجماعة الاجتماعية على كل المستويات؛ لذلك فإن السؤال الذى أطرحه اليوم: إذا كان الطراز هو الحافز للإبداع الذى يمارس إزاءه التصميم نظاما إبداعيا فى عالم المنتجات الاستهلاكية، مختلفا بذلك أنماطا جديدة من إنسانية التصميم، فكيف يتحقق ذلك مع المباني والشوارع والمصاعد والآلات والأنيب والحدائق والمدن والطرق السريعة، وغيرها من الأدوات المادية للحياة الاجتماعية؟ ما الحافز الذى يمكن أن يعتمد عليه التصميم لجعل حياتنا أكثر صحة وأكثر مساواة وأكثر سلاما، إن لم يكن الطراز مناسبا تماما لذلك؟ لنجيب عن هذا السؤال، علينا أن نستكشف مرة أخرى ما يحدث عندما نستبدل ضرورات المتانة وطول البقاء بمتع قصيرة الأجل، والتي هى مفتاح الاستمرارية الاجتماعية فى التصميم. هكذا نجد أنفسنا أمام موضوع التخطيط.

### التخطيط ومستقبل التصميم.

جادلت بداية أن التصميم والطراز يحددان علاقتهما من خلال توتر إبداعى، فبينما يفتح الطراز إمكانية لانهاية أمام ترابطات وتوافقات الأجساد والفضاءات والأشياء، فإن التصميم يضع حدودا لهذه اللانهاية، عندما يقدم نظاما يجعل بعض الترتيبات الممكنة أكثر مصداقية من غيرها. كيف إذن يكون التصميم مختلفا عن التخطيط؟

كما هو الأمر بالنسبة للتصميم، يمكن كذلك أن نقول إن التخطيط قديم قدم الإنسانية، وأنه يجمع بين الحاجة الأولية للتنبؤ والتوقع، والتاريخ الطويل والمتنوع



لطرائق تقنية مثل علم التنجيم والرجم بالغيب (الكهانة) والطقوس الموسمية، مع أشكال أخرى من بعد النظر والحسبان مرتبطة بالارتحال والهجرة وتصميم أماكن الاستقرار وصلات القرابة والمصاهرة بين الجماعات؛ وعلى مستوى مفاهيمي أكثر تجريداً، فإن كل تخطيط يحمل معه سحر جذوره في الميل العام لليوطوبيات، وإلى الصور الذهنية عن الكمال المستقبلي الموجودة في كل المجتمعات بما في ذلك أكثرها بساطة. وبالمثل، فإن التخطيط يمكن النظر إليه باعتباره حلاً حديثاً للخوف من الكوارث والإزاحة من المكان التي انتابت كل المجتمعات الإنسانية بدرجة ما، وعليه ينبغي ألا تكون نظريتنا مقتضبة للممارسات الإنسانية طويلة المدى، التي ينبثق منها التخطيط.

ولكن على خلاف التصميم، الذي ينشأ أساساً من تفجر التقنيات الصناعية والآلات والأنظمة الاجتماعية، وارتباطها المباشر بنمو واتساع الأسواق العالمية من خلال أنشطة الإمبراطورية ورأس المال، التخطيط، نشأ في بدايات القرن العشرين تحت رعاية الدولة بالأساس. الصلة الوثيقة بين التخطيط والدولة كانت مادة نقاش ثرى بواسطة "جيمس سكوت - James Scott" في عمله المهم "Seeing Like a State"<sup>(6)</sup>، كما شارك آخرون بكتابات مهمة في هذا المنهج من التحليل، بالنظر إلى العلاقة العامة بين الدول والإحصائيات<sup>(7)</sup>، والصلات بين القومية وميلاد وإزدهار كثير من مجالات التساؤل الاجتماعي، من الجغرافيا إلى النقد الأدبي. في هذا السياق، تبرز أهمية العلاقة بين الحكومات الاستعمارية في آسيا وأفريقيا وظهور مجالات دراسات السكان والتخطيط واقتصاد التنمية، وقد حظى المجال الأخير بالاهتمام الأكبر في أعقاب الكساد الكبير، والحرب العالمية الثانية، عندما بدأت الولايات المتحدة تعول على دور كبير في تطبيق المبادئ الاقتصادية الكينزية<sup>(8)</sup> - Keynesian

---

(\*) نسبة إلى العالم الاقتصادي "جون مينارد كينز" (١٨٨٣ - ١٩٤٦) - (المترجم)

لإعادة الإعمار في أوروبا، ثم بعد ذلك في العالم الأقل نموا. اليوم تبني قطاعات واسعة من دراسات التنمية اقتصاديات التنمية التي تتضمن الاهتمام بالصحة والإدارة الحكومية والبنية الأساسية والتعليم وحل الصراعات، إلى جانب الأمور الاقتصادية الأولية مثل نقل التكنولوجيا والادخار والاستثمار والتجارة. أما بالنسبة للتخطيط كمجال دراسي فلم يستقر على مكان له بعد، إذ تدعيه لنفسها تارة مدارس العمارة والتصميم، وتارة مدارس السياسات العامة والإدارة، وأحيانا أقسام وبرامج الاقتصاديات التطبيقية واقتصاديات التنمية، وذلك لأنه مجال دراسي لم يحقق لنفسه وضعاً علمياً مستقلاً بأفكاره ونصوصه ومناهجه وأساليبه وبياناته وافتراضاته. التخطيط فضاء هجين، وهذا ليس أمراً سيئاً، بل لعله فرصة، حيث إن بعض أهم التطورات في العلوم الطبيعية تحدث عبر مجالات تقليدية، في مجالات مثل علم المواد والطب الأحيائي - *Biomedicine* والنانو تكنولوجيا والبيولوجيا الجزيئية - *Molecular Biology*، التي لا يهملها كثيراً الجمع بين تقاليد وأعراف الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا.

الانفصال بين التخطيط والتصميم له بعض المبررات الجيدة، فالتصميم موجه إلى الأشياء والمستهلكين والأسواق، وهو يقوم على مثلث الفن والهندسة والتجارة؛ أما التخطيط فهو معنى بأهداف جماعية وفوائد بعيدة المدى وأطر أوسع من الإنتاج أو الاستهلاك الفردي. التخطيط معنى على نحو أكثر وضوحاً بالاستدامة - اجتماعياً وبيئياً في الوقت نفسه - من التصميم، ولذلك نجد له علاقة تنظيمية بالتصميم، مثلها للتصميم علاقة تنظيمية بالطراز.

الكلمة المفتاح التي تجمع التصميم بالتخطيط بهذا المعنى إذن هي "الاستدامة"، ورغم أنها كلمة ملتبسة لا يوجد بديل أفضل لها؛ والشكوك الرئيسية بخصوص الاستدامة مبعثها مصدران: الأول داخلي، يقوم على مفارقة كون

الاستدامة معنية بالمدى البعيد ولكن ليس بالحياة الأبدية، حيث إن الأخيرة من شئون الخالق. الاستدامة إذن تتناول أو خاصة دائما بالتصميمات الاجتماعية التى قد تظل فاعلة لفترة طويلة نسبيا، وهذا يفتح الباب نسبيا لكثير من الجدل حول التكلفة والأولويات وعدم الاستقرار. المصدر الثانى للشك بخصوص الاستدامة هو أنها تخلط أمرين مختلفين، وهما بالتحديد: السوق وعلاقتنا بالطبيعة. المؤمنون بأن السوق منظمة طبيعية لكل العلاقات الإنسانية، وبأنها مصدر سحرى لحلول كاملة لمعظم المشكلات الاجتماعية، يقلقهم أن الاستدامة تدخل قضايا لا علاقة لها بالسوق فى الاختيار الاجتماعى، وبذلك تعرقل ماكينه السوق بدلا من أن تنشطها. صناع السياسة من ذوى التوجهات السوقية يعتقدون أن الحصيلة بعيدة المدى المرغوب فيها، هى على الأرجح النتيجة التراكمية لمحصلات قصيرة المدى مرغوبة، وأن السوق تكون أفضل حالا فيما يتعلق بأى شئ يتضمن موارد نادرة؛ والواقع أن الأسواق تنهار بصورة منتظمة، كما أن قدرتها على تحقيق نتائج اجتماعية مرغوبة، حتى على المدى القصير، باتت غير مؤكدة. من هنا، علينا أن نفكر جيدا فى كيفية عمل التخطيط والاستدامة والتصميم معا، سواء كوسائل من شأنها إصلاح فشل السوق، أو كمصادر لسياسة اجتماعية لا تعول تماما على كفاءة وفعالية بمقياس السعر وحاجة المستهلك.

عندما ندرك أن البشر العاديين لديهم قدرات كبيرة على تخطيط وتصميم مستقبلهم، يمكن أن نجد روابط أكثر قوة بين أفكارنا وقيم ودوافع من نعتقد أننا نخدمهم ونمثلهم. لابد من وضع تصميمات أفضل للتخطيط، ومن تحسين إطار وسياق التخطيط لتصميماتنا الاجتماعية لكى يشترك النشاطان ويتفاعلا لتطوير حلول على المدى القصير والبعيد؛ وفيما يتعلق بالمجالين لابد من أن نعترف بأن الناس العاديين منخرطون فى كل من التخطيط والتصميم كجانب من الجهد الذى يبذلونه

لتحقيق الكرامة والمساواة في حياتهم، في مدن مثل "مومباي" (انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب). لا يمكن تحقيق أى من هذين الهدفين دون تناول موضوعين، هما موضوعا الفصلين التاليين. فى الفصل الرابع عشر، فى محاولة لإعادة الناس العاديين إلى المركز فى مشروع بناء المستقبل، حيث كان الناس دائما مخطططين ومصممين، لابد من بناء نموذج مختلف للبحث العلمى باعتباره نشاطا ديمقراطيا، ليس مقصورا على مجال العلم الراقى وخبراء السياسات وغيرهم من النخب. علينا كذلك أن نعود إلى مشروع الأنثروپولوجيا، الذى يركز إلى الآن، أكثر من اللازم، على البشر باعتبارهم حاملين لقوة التاريخ والعادة والعرف؛ وإذا كان للأنثروپولوجيا أن تقدم إسهاما حقيقيا للأساليب التى يمكن أن ينجح بها الناس كصناع للمستقبل، فلا بد من أن يكون المستقبل كواقع ثقافى جانبا من هذه المهمة، لا يقل أهمية. هذا المشروع الأخير، الذى يعتبر، من جوانب عدة، الدافع الأخلاقى الرئيسى وراء هذا الكتاب، هو موضوع الفصل الأخير.

## هوامش الفصل الثالث عشر

- (1) A. Appadurai, *"Modernity at Large: Cultural Dimentions of Globalization"*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- (2) Ibid.
- (3) B. Latour, "Where are the Missing Masses? Sociology of a Few Mundane Artifacts", in W. Bijker and J. Law, eds., *"Shaping Technology, Building Society: Studies in Sociotechnical Change"*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- (4) J. Deleuze and F. Guattari, *"A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia"*, Minneapolis: Minnesota Press, 1987;
- W.J.T. Mitchell, *"What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images"*, Chicago: University of Chicago Press, 2005;
- J. Bennet, *"Vibrant Matter: A Political Ecology of Things"*, Durham: Duke University Press, 2010.
- (5) M. Silverstein, "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description," in K. Basso and Anthropology", New York: Harper& Row, 1976.
- (6) J.C.Scott, *"Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed"*, New Haven: Yale University Press, 1998.
- (7) J.Brewer, *"The Sinews of Power: War, Money and The English State"*, 1688-1783, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990;
1. Hacking, "Biopower and the Avalanche of Printed Numbers", *Humanities in Society*, 1982, 5 (3-4), 279- 95.



## الفصل الرابع عشر

### البحث باعتباره حقاً إنسانياً

يدفع هذا الفصل من الكتاب بضرورة الاعتراف بالبحث حقاً ذا طبيعة خاصة، واعتباره مهارة طبيعية وأولية، كما يرى أنه مسمى يطلق على القدرة العامة على القيام بجهود منظمة للتحقق من أشياء نحتاج إلى معرفتها ولكنها مازالت مجهولة بالنسبة لنا؛ كذلك فإننى على يقين من أن المعرفة أكثر قيمة وأسرع زوالاً في الوقت نفسه في زمن العولمة، وأنها بالغة الأهمية من أجل ممارسة مواطنة واعية؛ وأنا معنى هنا بذلك القطاع من سكان العالم الذي أنهى المرحلة الأولية من التعليم ووصل إلى المرحلة الثانوية أو ما بعدها، لأقول إن أحد الحقوق التي ينبغي أن تطالب بها هذه المجموعة، هو الحق في البحث - أى الحصول على معرفة استراتيجية - حيث إن ذلك أمر أساسى في سعيهم إلى مواطنة ديمقراطية. سأحاول إذن استكشاف تحويل حق البحث إلى حق ديمقراطى والعلاقة بين البحث والفعل، مستخدماً "پوكار" (\*) - PUKAR كمثال.

### نحو أفق أوسع فى البحث

ينظر إلى البحث عادة باعتباره هدفاً نهائياً ونشاطاً تقنياً يمكن تحقيقه بالتدريب والتعليم المدرسى، ونادراً ما ينظر إليه باعتباره مقدرة ذات إمكانات ديمقراطية مثل

---

(\*) "Partners for Urban Knowledge Action and Research" - PUKAR -

شركاء من أجل المعرفة والفعل والبحث في المناطق الحضرية

غيره من الحقوق الأساسية. جميع البشر باحثون بمعنى ما، حيث إنهم - جميعا - يتخذون قرارات تتطلب منهم التفكير باستمرار بما يتجاوز حدود آفاقهم المعرفية.

يحدث ذلك بخاصة، في عالم سريع التغير، حيث تقوم الأسواق والإعلام والارتحال مجتمعة بزعزعة مواقع ومصادر المعرفة الثابتة، وجعل المواطنين العاديين أقل قدرة على الاعتماد على المعرفة المستمدة من المصادر التقليدية أو المعتادة أو المحلية. يضاف إلى ذلك أنه مع اجتياح المؤسسات والقيم الديمقراطية للعالم، أصبحت المعرفة (سواء المجردة أو التجريبية) عملة هذا المجال، والقدرة على تمييز المعرفة من الشائعات، والحقيقة من الخيال، والدعاية من الأخبار، والنادرة من التوجه، هذه القدرة على ذلك، أصبحت أمرا بالغ الأهمية لممارسة المواطنة الواعية.

العولة تجعل المعرفة - أيا كان نوعها - أكثر قيمة وأسرع زوالا في الوقت نفسه، وعليه فإن مفكرين مثل "روبرت ريك - Robert Reich" <sup>(1)</sup> يدركون أهمية صنّاع المعرفة، كما يقوم الكثير من المجتمعات الصناعية بوضع سياسات للتدريب والتعليم طويل المدى، باعتبارها أدوات أساسية للصمود الاقتصادي للدول، والأمان الاقتصادي للأفراد. في مثل هذه البيئة، يجد الناس العاديون في العالم أنفسهم ضمن فئة من بين ثلاث. الخمسون بالمائة الأدنى ليسوا - حتى - جزءا من عملية المعرفة، حيث إنهم إما يعيشون على الكفاف أو معدمون أو مهمشون اقتصاديا. فئة أخرى، ربما نحو ثلاثين بالمائة غيرهم من سكان العالم، لديهم الوسائل ويرغبون في توسيع آفاقهم وتحسين حياتهم، إلا أنه يتم الدفع بهم غالبا للحصول على درجات علمية، على مستويات مختلفة، وسرعان ما يتجهون إلى مجالات مهنية ليجدوا وظائف، نادرا ما يكون لديهم فرصة لتغييرها أو تغيير مجال علمهم. الفئة الثالثة، وهي الشريحة العليا التي تضم نحو عشرين بالمائة من سكان العالم، لديها ميزة القدرة على الاختيار المهني بأسلوب نقدي، وتمييز تفضيلاتهم، والرهان على مسارات معرفية معينة، والتنقل بين



أعمال ووظائف مختلفة، نتيجة قدرتهم على الإفادة من معارفهم؛ وعليه فإن هذه المعرفة المتشعبة والمتعالية هي السمة الحقيقية للنخبة العالمية.

حجتي هنا موجهة إلى الشريحة الأدنى من النصف الأعلى من السكان في الدول الأكثر فقراً، الذين يمثلون نحو ثلاثين بالمائة من إجمالي السكان. هذه المجموعة (نحو ١,٥ بليون نسمة اليوم) موجودة في إطار مجتمعات المعرفة العالمية، إلا أن وجودها ضمن هذه الفئة غير مستقر، وذلك لعدة أسباب تتضمن: التعليم الجزئي، ورأس المال الاجتماعي غير الكافي، وضعف القدرة على التواصل، والضعف السياسي، وعدم الشعور بالأمان الاقتصادي، وأحسب أن الحق في البحث ينبغي أن يكون من بين الحقوق التي لا بد من أن تطالب بها هذه الفئة. أقصد بذلك الحق في امتلاك الأدوات التي يستطيع من خلالها أى مواطن، كل مواطن، زيادة مخزونه من المعرفة الضرورية التي تبقى عليه كإنسان وكمواطن.

تعريفى للبحث هنا، الذى يستند إلى أحقية فيه، أبعد ما يكون عن التقليدية، أما أسباب تقديمه كنقطة انطلاق لهذا الفصل من الكتاب، فهي واقعية في جزء منها، وبلاغية في جزء آخر. الجزء الواقعي أو الجوهرى مؤسس على فكرة أن المواطنة الكاملة اليوم تتطلب القدرة على التقصي والتساؤل الاستراتيجي - واكتساب معرفة استراتيجية - بشكل مستمر. معرفة عن مرض الإيدز، معرفة عن الاضطرابات وأعمال الشغب والعنف، معرفة عن التغيرات في سوق العمل، معرفة عن مسارات الهجرة، معرفة عن السجون، معرفة عن القانون - هذه المعارف باتت كلها أساسية وحاسمة لممارسة المواطنة، أو السعى إليها من قبل من لا يتمتعون بها كاملة. أما السبب "البلاغي" لرؤية البحث من منظور حقوقي، فهو لإجبارنا على الابتعاد إلى حد ما عن النظرة العادية الاحترافية إلى البحث، واستخلاص بعض الفوائد من اعتباره قدرة أولية وعمومية وقابلة للتحسن.

## المبدأ الأخلاقي الحديث للبحث

في النقاشات والحوارات الحديثة الدائرة بخصوص تدويل البحث، نكتشف دائما أن مصطلح "التدويل - internationalization" هو المشكلة، ولذا أقترح أن نبدأ بالتركيز على البحث قبل أن نتناول إمكانية نقله عالميا وتمويله وتدريب الناس على ممارسته على نحو أفضل، أما الأسئلة التي أود أن أطرحها هنا فهي: ما الذي نقصده عندما نتحدث عن البحث اليوم؟ هل المبدأ الأخلاقي في البحث، أيا كان مجاله، هو نفسه بالضرورة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانيات؟ بأي تعريف، يوجد فهم واضح وكاف للمبدأ الأخلاقي للبحث، في العالم الأكاديمي لأمريكا الشمالية وأوروبا الغربية لتبرير دورها المركزي في النقاشات الدائرة بخصوص تدويل الممارسات الأكاديمية؟

مثل هذا التفكير الأنثروبولوجي الساذج بخصوص فكرة البحث سيكون أمرا صعبا، فالكلمة، مثل غيرها من الكلمات المفتاحية الثقافية الأخرى، جزء من الأرضية التي نقف عليها والهواء الذي نتنفسه، لدرجة أنها تقاوم التفحص الواعي؛ وفي حالة فكرة البحث هناك مشكلتان إضافيتان. فالبحث أولا: مرادف تقريبا لما نعينه بالعلماء وأعضاء لأكاديمية، وبذلك فهو غير مرئي، مثل الشيء البديهي، وثانيا: حيث إنه العدسة التي نكتشف اليوم أشياء من خلالها، فمن الصعب استخدامه (أي البحث) لفهم البحث ذاته. وإلى حد ما، بسبب هذه الخاصية كلية الوجود والمسلم بها والبديهية للبحث، ربما يكون من المفيد عدم النظر إليه تاريخيا فحسب - كما قد يكون ميلنا لذلك - بل وأنثروبولوجيا، كممارسة غريبة ومدهشة استطاعت أن تغير الحياة الفكرية الغربية، وربما أكثر وأكمل مما فعلت أي فكرة مفهومية أخرى منذ عصر النهضة، فما هي الافتراضات الثقافية لهذه الفكرة، ومن ثم لمبدئها الأخلاقي؟ ما الذي يبدو أنها تفترضه وتدلل عليه ضمنا؟ وما المتطلبات الخاصة التي تضعها على عاتق كل من له مكان فيها؟

اليوم، كل أفرع النظام الجامعى فى الغرب، وكذلك الكثير من أفرع الإدارات الحكومية والقانون والطب والصحافة والتسويق، وحتى الكتابة الروائية، وعمل القوات المسلحة، لابد لها من أن تبين وتعرض مدى وكيفية اعتمادها على البحث لكى تستحوذ على الاهتمام العام أو الحصول على الدعم والتمويل؛ كما أن كتابة تاريخ هذا التحول العظيم فى بروتوكولاتنا الأساسية عن إنتاج معرفة جديدة يعتمد عليها، ستكون مهمة ضخمة، قد يكون من الأفضل إرجاؤها كمناسبة أخرى، أما الآن فلنسأل عما يفترضه ويدل عليه هذا التحول الذى حدث لفهمنا للمعرفة الجديدة.

لنتأمل تعريفا بسيطا. يمكن تعريف البحث بأنه السعى المنظم وراء ما ليس معروفا بعد. من المسلم به أن الآلة التى تنتج معرفة جديدة هى البحث، ولكن من الواضح أن المبدأ الأخلاقى للبحث لا يخص أى نوع بعينه من المعرفة الجديدة. المبدأ الأخلاقى يخص المعرفة الجديدة التى تفى بمعايير معينة. لابد من أن ينشأ بشكل مقنع عن استيعاب واضح لمعرفة سابقة ذات صلة، كذلك فإن مسألة ما إذا كان شخص ما قد أنتج معرفة جديدة، بهذا المعنى، تتطلب مجتمعا للتقييم وهو عادة موجود مسبقا ومهنى ومتخصص. هذا المجتمع مؤهل ليس فقط لتقييم ما إذا كانت تلك المعرفة جديدة بالفعل، بل وما إذا كان منجها قد التزم ببروتوكولات التسلسل: مراجعة وتنقيح مجموع ما كتب، الاستشهاد بالآراء والاجتهادات السابقة والإشارة إليها، وصف المجال المعرفى السابق دون إفراط أو تفريط، كما أن المعرفة الجديدة لابد من أن تكون لافتة ومثيرة للاهتمام ليس فقط لأنها أضافت شيئا جديدا إلى كم معرفى سابق، وإنما لأن هذا الشيء مفيد ومدهش.

المعرفة الجديدة التى يعتد بها فى هذا السياق، لا يمكن أن تنتج مباشرة عن الحدس أو الوحي أو الشائعة أو المحاكاة، بل ينبغى أن تكون نتاج منهج منظم، وهذا هو مكمن الغرابة فى المبدأ الأخلاقى للبحث. فى تاريخ الكثير من التقاليد والأعراف

العالمية (بما في ذلك الغربية) الخاصة بالتفكير والتأمل والجدل والاستدلال المنطقي، كان هناك دائما مكان للأفكار الجديدة؛ وفي العديد من التقاليد في التراث العالمي (رغم أنها مسألة جدلية) كان هناك دائما مكان للاكتشاف، وحتى للاكتشاف الذي يعتمد على ملاحظة تجريبية للعالم. حتى في تلك التقاليد الكلاسيكية للعمل الذهني، مثل تلك في الهند القديمة، حيث يوجد قدر من التساؤل عما إذا كانت الملاحظة التجريبية للعالم الطبيعي ذات قيمة كبيرة، نعرف أنه كانت هناك أهمية وقيمة كبيرة للملاحظة الجيدة وتسجيل النشاط الإنساني؛ وعليه فإن الأعمال النحوية (الخاصة باللغة) لـ "پانيني - *Panini*" (أب قواعد اللغة السانسكريتية) مملوءة بملاحظات عن الاستخدامات الحسنة والردیئة، المستمدة من الحياة العملية للجماعات الناطقة بتلك اللغة. إلا أنه سيكون مستغربا القول إن "پانيني" كان يجري أبحاثا على النحو السانسكريتی، بأكثر مما كان "أوغسطين - *Augustine*" يجري أبحاثا على أفعال الإرادة، أو "أفلاطون" على الاستبداد، أو حتى "أرسطو" على البنى البيولوجية أو السياسة. إلا أن أولئك المفكرين العظام غيروا طريقة تفكير قرائهم، ومازالت أعمالهم تغير طرائق تفكيرنا بخصوص تلك القضايا المهمة. المؤكد أنهم أنتجوا معرفة جديدة، بل إنهم كانوا منظمين ومنهجيين في ذلك؛ فما المفارقة إذن في اعتبارهم باحثين؟

جزء من الإجابة عن هذا السؤال يكمن في الصلة بين المعرفة الجديدة والنظامية المنهجية - *systematicity* - ومجتمع مهني منظم للنقد. مالم يفعل أولئك المفكرون العظام هو إنتاج معرفة جديدة فيما يتعلق بعالم متصور مسبقا وعالم متخيل من قراء وباحثين مهنيين متخصصين. على أن هناك فارقا آخر مهما. المفكرون العظام والمراقبون والمكتشفون والمخترعون والمبدعون في عصر ما قبل البحث العلمي، كان لديهم دائما مشروعات أخلاقية أو دينية أو سياسية أو اجتماعية، وبالتالي كانت ممارساتهم في إنتاج معرفة جديدة ممارسات ذواقة بارعين. بروتوكولاتهم في الممارسة

غير قابلة للاستنساخ، وليس ذلك لأسباب فنية فحسب، بل ولأن تساؤلاتهم وأطر عملهم كانت تنطلق مصحوبة بمشروعاتهم السياسية وبصياغتهم الأخلاقية. بحلول عصر البحث (والمبدأ الأخلاقي الخاص به) يصبح أولئك المفكرون بالضرورة محصورين في التاريخ الأول للمجالات العلمية الرئيسية التي تدعيهم الآن، أو محصورين في هوامش تاريخ المجالات التي جاروا عليها، ولا يعتبرون بأية حال جزءاً من تاريخ البحث؛ وتلك طريقة أخرى في النظر إلى النمو الكبير لمجالات البحث والتساؤل المتخصصة في الجامعات الحديثة على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين.

هذه الاعتبارات تقربنا من جوهر المبدأ الأخلاقي الحديث للبحث، من شيء يعزز الاهتمام بالنظامية المنهجية، والسياقات السابقة، والأساليب المتخصصة في التقصي. تلك هي قضية القابلية للاستنساخ، أو بتعبير زميلي "جورج ستوكنج - *George Stocking*" الدال، كون ما هو متضمن هنا ليس بحثاً، وإنما إعادة بحث (*not search but re-search*). هناك بالطبع كتابات فنية كثيرة في تاريخ وفلسفة العلم تتناول التحقق من الصحة والقدرة على المحاكاة واكتشاف الزيف والشفافية في بروتوكولات البحث. كل هذه المعايير المقصود بها إزالة أساليب الاعتماد على الذاتية والبريق الزائف والإدراك المفاجئ للدلالات، إلى غير ذلك من المصادر الخاصة للثقة. كل الثقة في المبدأ الأخلاقي للمعرفة الجديدة الأكثر تقييداً، تكمن (على الأقل مبدئياً) في فكرة أن النتائج يمكن أن تتكرر، وأن المصادر يمكن أن تدقق، والإحالات يمكن التحقق منها، والحسابات يمكن أن تؤكّد من قبل باحث آخر أو أكثر. إذا سلمنا بأن هناك مصلحة مقررّة في إثبات خطأ أقرانهم، فمن المؤكد كذلك أن أولئك الباحثين الآخرين يكونون بمثابة رقابة على اتباع بروتوكولات البحث بشكل صحيح وأن الاستنتاجات صحيحة

كذلك، وكون مثل هذه المراجعة المباشرة نادرة نسبياً في العلوم الاجتماعية والإنسانيات، دليلاً على العقوبات المعنوية المجردة المرتبطة بفكرة القابلية للاستنساخ. معيار القابلية للاستنساخ هذا، يعطى قوة معنوية مضمرة للفكرة، المنسوبة إلى "ماكس فيبر"، عن أهمية "البحث المتحرر من القيمة"، وبخاصة في العلوم الاجتماعية؛ وما أن انتقل معيار "البحث المتحرر من القيمة" بنجاح من العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية (ليس قبل أواخر القرن التاسع عشر)، أصبح هناك خط حاد يفصل بين "قدماء" مثل "أرسطو" و"أفلاطون" و"أوغسطين" من جهة والباحثين المعاصرين من جهة أخرى، بل وخط فاصل آخر بين الباحثين بالمعنى الأكاديمي الدقيق، ومفكرين معاصرين مثل "جوته - Goethe" و"كانط - Kant" و"لوك - Locke". إن أهمية "البحث المتحرر من القيمة" في المبدأ الأخلاقي الحديث تفترض قوته الكاملة، مع طرح فكرة الصوت الأخلاقي أو الرؤية الأخلاقية، وإضافة فكرة القابلية للاستنساخ؛ كما أنه ليس من الصعب رؤية الصلة بين هذه التطورات وعملية العلمنة - *Secularization* المضطردة للحياة الأكاديمية بعد القرن السابع عشر.

في وجود هذه الخصائص، لا يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل البحث الفردي، بالمعنى الدقيق، وبحسب المبدأ الأخلاقي للبحث الحديث، على الرغم من قيام أفراد - بالطبع - بالبحث. البحث، بالمفهوم الغربي الحديث يتم عن طريق نشاط جمعي بالمعنى الكامل للكلمة، تنبثق فيه معرفة جديدة من مجال معرفي سابق، يتم تقييمها من قبل مجموعة متخصصة، فنية في العادة، من القراء والمحكمين، تكون بمثابة المصفاة الأولى التي ينبغي أن يمر من خلالها ادعاء أى معرفة جديدة، وهذا الحقيقة لها متضمنات مهمة بالنسبة لعمل المثقف "العام"، (وبخاصة خارج الغرب) الذي يخاطب الجماهير من غير المتخصصين بشكل روتيني، وسوف أتناول هذه المسألة

لاحقا. ولأنها أولا وأخيرا محددة بمرجعيات معينة (سابقة ومستقبلية)، فإن المعرفة الجديدة في المبدأ الأخلاقي الحديث للبحث لها خاصية أخرى مهمة، نادرا ما تناقش صراحة.

البراعة بالنسبة لمعظم الباحثين هي في كيفية اختيار الأفكار والنظريات وتحديد أطر العمل وتصميم المناهج المرجح أن تنتج بحثا يظل صالحا للاستخدام لفترة معقولة. إطار العمل الأوسع من اللازم، وأسئلة أكثر من اللازم، واحتمال ألا يتم تمويل البحث، كل ذلك قد لا يساعد في أن يكون للبحث حياة علمية طويلة. إطار عمل قصير النظر أكثر من اللازم، مجموعة من الأسئلة تفصيلية أكثر من اللازم، واحتمال رفض البحث من الممولين باعتباره عديم الأهمية، وحتى عندما يتم تمويله لكى يخرج إلى حيز الوجود دون أن يكون له أى ذكر بعد ذلك. السمة الأكثر مراوغة في روح البحث، هي تلك الحياة العلمية أو فترة بقائه صالحا للاستخدام، وذلك بالنسبة لأى جانب من جوانب المعرفة التى يعتد بها. كيف يمكن إنتاجها؟ والأهم من ذلك هو كيف تنتج مؤسسات قادرة على إنتاج هذا الشكل من المعرفة الجديدة بشكل تنبؤى وحتى بشكل روتينى؟ كيف يمكن تدريب الدارسين وتطوير مهاراتهم البحثية لإنتاج أعمال معرفية قابلة للتطور؟ وهل بالإمكان تدويل مثل هذا التدريب؟

سبق أن قلت إن هناك مجالات قليلة في الحياة الحديثة، سواء في الغرب أو في بعض المجتمعات الصناعية المتقدمة الأخرى، حيث البحث، تقريبا، ليس متطلبا صريحا لسياسة معقولة أو لنقاش جدير بالثقة، سواء أكان الأمر يتعلق بالإساءة للأطفال أو بالاحترار الكونى، باللامساواة أو بديون المستهلكين، بسرطان الرئة أو بالسلوك الإيجابى. المعرفة الناتجة عن البحث موجودة في كل مكان، وهى في صراع مع أشكال أخرى من المعرفة، (ناتجة عن الشهادات الشخصية أو الآراء الخاصة أو الإلهام أو الشائعات) وكذلك مع معارف أخرى ناتجة أيضا عن البحث.

وبالرغم من وجود جدل كبير ونقاط خلاف كثيرة تتعلق بأساليب البحث بين علماء الطبيعة وصناع السياسة وعلماء الاجتماع والإنسانيات، هناك كذلك مساحة توافق واضحة. هذا التوافق مبنى على فكرة أن أخطر المشكلات ليست تلك التي يمكن أن نجدها في مستوى النظريات أو النماذج، بل تلك المتضمنة في المنهج: جمع البيانات، الانحياز في اختيار العينات، صدقية البيانات ذات الأرقام الكبيرة، المقارنات، تصميم عملية المسح، مشكلات الاستدلال والاستدعاء... إلخ. هذا التأكيد على المنهج، هو رد فعل، بدرجة ما، لعدم الارتياح السائد بخصوص تعدد وتكاثر النماذج النظرية والرؤى المعيارية، وبخاصة في العلوم الاجتماعية؛ يضاف إلى ذلك، من هذا المنظور، أن المنهج المترجم إلى تصميم للبحث، يعتبر آلية يعتمد عليها في إنتاج أفكار لها خاصية البقاء في الحياة العلمية. هذا التوافق الضمني والاختلافات التي يسعى لتسويقها، يتخذ أهمية خاصة في أى مسعى لتدويل البحث في مجال العلم الاجتماعى.

سبق لى أن جادلت في ورقة بحثية منشورة عام ٢٠٠٠ بأن فكرة البحث نفسها لم يتم بحثها بشكل كاف، بالرغم من تناول الكثير من الموضوعات القرينة منها بإسهاب<sup>(2)</sup>، مثل تاريخ التساؤل العلمى، وتاريخ الجامعة، وتاريخ التعليم كمجال أو حتى ممارسات فرعية في إطاره، وتاريخ التدريس بالطبع، ولكن هذه الموضوعات كانت تحيط بفكرة البحث التي لم تحظ سوى بالنذر اليسير من التفكير النقدي؛ وكانت النتيجة التي توصلت إليها هي أن البحث جزء من المعجم التطبيقي للفكر النقدي المعاصر، وأنه ليس هناك مسافة بينها تقريبا. البحث شديد الأهمية بالنسبة لفهمنا الأكاديمي العام، ولذلك من المثير للدهشة ألا يكون هناك اهتمام مباشر به. مازلت مهتما ومعنيا بنهاية البحث، وبكيفية تطوره كفكرة في الغرب، وبمعانيه، وبما يعتقد الناس أنهم يفعلونه عندما يقولون إنهم "يقومون بالبحث" أو يجرّون أبحاثا، أو عندما



يُعلِّمون غيرهم كيف يقومون بذلك، وكيف يحاول أن يفعل ذلك من يدخلون عالم البحث من خارج بيته الغربى التاريخى. ما شروط دخول ذلك العالم؟ لماذا من الصعب تعليم الناس كيف "يقومون" بالبحث، أو ماذا يعنى اقتراح البحث الجيد؟ لماذا تبدو بعض الاقتراحات البحثية ضعيفة، أو تفشل فيما بعد فى التوصل إلى نتائج مهمة رغم أنها كانت تبدو قوية فى البداية؟ مازال هناك الكثير الذى يمكن قوله عن استثنائية النشاط نفسه، سواء أكان ذلك فى مجال العلوم التجريبية - الاجتماعية أو الطبيعية - أو فى مجال الإنسانيات. مازلت مهتما ومعنيا بالتفكير فى أسباب كون البحث نشاطا غريبا، والأهم من ذلك، بمكمن هذه الغرابة، وكلى أمل أن أبنى على ملاحظتى بأن سره الأساسى يكمن فى الإيهام بأنه وسيلة منظمة للوصول إلى ما لا تعرف؛ فما لا تعرفه على سبيل المثال قد يكون هو نفسه غير نظامى تماما لدرجة يصبح الوصول إليه بشكل نظامى ضربا من المستحيل. وربما تكون طريقتك النظامية غير ملائمة لأهم الأشياء التى لا تعرفها، ولكن ينبغى التفكير بشأنها؛ وهكذا تظل هناك مفارقة عميقة داخل فكرة البحث، ولعل هذه المفارقة هى ما ينبغى أن يفسر لنا سبب كونه نشاطا أشبه بمستنبت للأفكار والمعارف.

كما أصبحت كذلك مهتما بكيفية القيام بتدريس البحث وتعليمه الآخرين، وإذا اتفقنا على أن هناك عنصر غموض، ومفارقة، وغرابة فيما يتعلق به، فكيف يتسنى للمرء تدريسه كجزء من نشاط تربوى يعتبر قريبا منه، عندما نقول على سبيل المثال "البحث والتدريس"؟، وسوف أحاول فى المثال الذى أقدمه لاحقا عن "مومباى" أن أوسع السؤال ليكون: "ما معنى أن نتخرط فى تعليم أصول البحث؟"، فى سياق ليس لدى كثيرين فيه إلمام بهذا العالم، وحيث آخرون (داخل النظام الجامعى) من الملمين به لا يؤدّون دورهم بما يتفق مع المعايير القياسية؛ فعلم الاجتماع مثلا، الذى كان مجالا قويا فى "مومباى"، نجده أصبح اليوم مجالا ضعيفا بالمقاييس التقليدية. فضلا عن

ذلك، يمكن أن نتساءل عن المستوى؛ ولكن حتى بالمقاييس العادية لا يمكن أن يعتبر المستوى الجامعى فى "مومباى" صحيا بالمعنى الذى كان يعتبر به كذلك فى القرن الأول لوجوده؛ ومثل أجزاء كثيرة من العالم، فإن قوة "مومباى" نجدها فى الهندسة بسبب الحضور القوى للمعهد الهندى للتكنولوجيا - *Indian Institute of Technology (IIT)*، وهو جزء من مجموعة معاهد قومية، وكذلك فى مجال العمارة والتصميم والتجارة، وبالطبع فى البرمجة الإلكترونية بمختلف أنواعها؛ بيد أن النظام الجامعى الكلاسيكى الذى يمنح درجات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه فى الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والحياة فحاله لا يسر، وسوف أعود إلى العلاقة بين التربية والبحث نفسه - تعليم الناس كيف يكونون باحثين، مقارنة بالتربية ككل، وهو الجدل الذى يتطلب تناولا مسبقا لجانب آخر من العلاقة بين البحث وحقوق الإنسان.

## أزمة الحقوق

هناك كتابات كثيرة ومتزايدة بشكل لافت عن العلاقة بين حقوق الإنسان المدنية والسياسية (ذات الصلة بالحرية والعدالة والمساواة)، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية المختلفة؛ كما أن هناك تناولا موازيا فى النظرية السياسية يسعى للربط بين مشكلات الكرامة الإنسانية والاعتراف الاجتماعى وقضايا العدالة وإعادة التوزيع. هذه المناقشات نشأت فى سياق تاريخى أوسع تمت فيه صياغة قاموس ومؤسسات حقوق الإنسان بشكل رسمى كقيم وأهداف عامة بعد إنشاء الأمم المتحدة فى منتصف القرن العشرين، وربما يكون انتشار قيم وافتراضات فكر حقوق الإنسان قد تم بسرعة غير معهودة فى عولمة أيديولوجية اجتماعية؛ واليوم، بالرغم من وجود مقاومة شديدة بين دول مختلفة لتفسيرات بعينها لحقوق الإنسان، وبالنسبة لسجلاتها

في هذا المجال، يوجد عدد قليل من الدول أو النخب السياسية التي تحاول تجنب هذا المبدأ أو ترفضه صراحة. مبادئ وقيم حقوق الإنسان ثورة في الوعي، تصحبها مبادرات وأحداث جسام على المستويين المؤسسي والشخصي، وهذه المبادرات مرتبطة عادة بأضرار سابقة، هاشمية أو غير منظورة، مثل تلك التي تقع على الأطفال واللاجئين والعمال الأجانب، بالإضافة إلى مواطنين مختلفين.

مشكلة هذا الصعود العالمي لأيديولوجية حقوق الإنسان، هي أنه يحدث في ذات الوقت الذي تجرى فيه سلسلة من التغيرات الكاسحة، بعضها يكاد يكون أزمات شديدة، في حياة الاقتصادات والمجتمعات والثقافات القومية؛ وهنا نحن أمام مفارقة، حيث إن بعض الأزمات الخاصة بالمساواة والمواطنة والعدالة تنشأ عن القبول المتزايد لفكرة حقوق الإنسان نفسها وتأييدها؛ وهناك أزمات أخرى أسبابها ومنابعها مختلفة إلا أنها تتجمع في المواقع التي تتخذ فيها قيم حقوق الإنسان شكلا قوميا وقانونيا وسياسيا، وفي كلتا الحالتين سيكون مطلوبا من لغة حقوق الإنسان أن تمتد لما هو أبعد من الحريات الأساسية والمجردة، لتشمل حريات أخرى مادية وأكثر عمقا؛ ولفهم هذه العملية، لابد من نظرة سريعة على ذلك الاضطراب الأوسع الناجم عن عملية العولمة.

بعض الأزمات تنشأ نتيجة للحركة السريعة غير المنتظمة لرأس المال مثل "الأزمة الآسيوية" الشهيرة في أواخر التسعينيات التي لم يحدث لها مثيل. الانفصال بين رأس المال المالي وغيره من أشكال رأس المال المختلفة، وسرعة حركته بصور غير مفهومة تقريبا - مشتقاته وأمثاله - عمليات مستمرة بكامل قوتها. (انظر الفصل الثاني عشر). هذه الحركة أنتجت توترا شديدا، على المستوى العالمي، بين الاستقلالية الاقتصادية للدولة - الأمة والاستقلالية الثقافية، واعتقد أن ذلك مصدر كثير من العنف الواسع النطاق سواء أكان عنفا من جانب الدولة، أو في صورته الأخرى (كما

عرضت في الفصلين الثالث والرابع). قليل من الدول - الأمة، بما فيها الأكثر ثراء، هي التي تستطيع أن تدعى لنفسها استقلالية اقتصادية، والتي هي أساس بالغ الأهمية بالنسبة للدولة الأمة بمفهومها الكلاسيكي. انظر إلى الولايات المتحدة على سبيل المثال. من المعروف للكافة أن الاقتصاد الاستهلاكي الأمريكي مرهون ماليا للبر الرئيسي الصيني، وبالمعنى الاقتصادي الأوسع يمكن أن نقول إن الولايات المتحدة مرتبطة بشدة بالمال الصيني، وبالتجارة الصينية وبال بضائع الصينية... إلخ. هنا يوجد أكبر وأقوى اقتصاد عالمي، إلا أنه لا يملك مصيره تماما، ومن الطبيعي أن تكون الاقتصادات الأصغر في نفس المأزق. هذا التوتر يولد قدرا من الصراع الدولي، كما يولد قدرا كبيرا من الصراع الداخلي (داخل الدول والقوميات) خاصة فيما يتعلق بالأقليات أو الجماعات التي تعتبر أقليات سواء من الناحية العددية أو غيرها.<sup>(3)</sup> هذه الصراعات تتخذ عادة شكل الصراعات من أجل حقوق الإنسان.

درجة التخلف أو التباطؤ بين العولمة ومعرفة العولمة أكثر حدة منها في أي وقت سابق، ففي الهند، على سبيل المثال، هناك خصخصة واسعة للتعليم في كل جوانبه، كما نجد اللاعبين القادمين من الخارج لاقتحام هذا المجال - وبخاصة من أستراليا، وكذلك من المملكة المتحدة وكندا، ومن الولايات المتحدة إلى حد ما - يصبحون أكثر ولو غا وتداخلا في سوق التعليم الهندية. إلا أن الدولة استيقظت، وتولى الآن اهتماما كبيرا لتنظيم ما يسمى بالتعليم الأجنبي لوضع كل ما يقوم به الأجانب في هذا المجال تحت طائلة القانون، فعلى الرغم من كل ما يقال عن رفع القيود، والخصخصة، والسوق المفتوحة، تظل الهند مجتمعا في حضن الدولة؛ وقد أدركت الدولة مؤخرا أنها تتخلى عن جزء كبير من سيطرتها على التعليم سواء للقطاع الخاص الداخلي (الذي ليس له شركاء من الخارج) أو التجار والمستثمرين في التعليم القادمين من الخارج. إن مجال التعليم خير معبر عن النمط الخاص به من تلك التوترات الجديدة بين سيادة

الدولة ودور السوق. السوق تشجع التشارك والكسب وعمليات الدمج... إلخ للإمساك بالطلب المتزايد (الموجود بدرجة كبيرة في نسبة الثلاثين بالمائة من الفئة التي سبق ذكرها) على كل أشكال الدرجات العلمية والدبلومات والشهادات لأهداف مهنية، والكثير من هذه الأوراق الثبوتية الجديدة، عن النجاح في عالم معولم، ومعظمها مرتبط بمؤسسات ومعاهد خارج البلاد.

هذه الاندفاعة نحو الحصول على شهادات وأوراق معتمدة، أوضح ما تكون على سبيل المثال في مجالات الفن والتصميم في الهند التي يتم استكشافها واقتحامها بشراسة هذه الأيام من قبل المشروعات التعليمية التجارية. بعض اللاعبين الأكثر جسارة في مجال التعليم الخاص بالتصميم في الهند ليسوا معتمدين أو معترف بهم في بلادهم الأصلية، بل إن معظمهم دخلاء على هذا المجال؛ وما نراه هنا هو سوق نامية لشهادات الدبلوم في بلاد ذات كثافة سكانية كبيرة، يطمح المواطنون فيها للحصول على شهادات "دولية"، كما نشهد جامعات معترف بها تصارع من أجل إيجاد الصيغة الملائمة للحماية من استغلال السوق؛ كما أن هناك في كل من الهند والصين مجالا للأنشطة التعليمية يتسع باضطراب أمام اتفاقيات شراكة مع جامعات أجنبية مثل "هارفارد - Harvard" و"يال - Yale" و"كولومبيا - Columbia"، من بين ما لا يقل عن خمسين جامعة أمريكية أخرى. هذا التحول في مجال التعليم يزيده الأمر تعقيدا.

هذا الاضطراب المشهود في فضاء تجارة التعليم في العالم يكشف عن أن عملية العولمة تجبر الدول ورجال التعليم المحترفين على فتح أسواقهم، وتقديم أنواع جديدة من الشهادات، والتدخل في تنظيم الأسواق، لأن القدرة على إنتاج معرفة مفيدة عالميا لبست موزعة بالتساوي.

الفجوة هنا كامنة في أهمية "الحق في البحث". هذه الدرجات والمؤسسات التعليمية الجديدة نادرا ما تكون معنية بالبحث، والأهم من ذلك أنها تعمل على تمييز رئيسيين، حيث تنجح في تحقيق أهدافها بالتمييز بين التعليم والتدريب، والتمييز بين التدريب والبحث، وبالتالي يكون لها أثران: الأول إنها تعمق الفجوة بين التدريب المهني وقدرة الفرد على القيام بالبحث المستقل الذي يتناول أمور حياته وعالمه، والثاني أنها تجعل البحث مقصورا باستمرار على مجالات قليلة (مرتبطة غالبا بالعلوم الطبيعية والتكنولوجيا).

### ديمقراطية الحق في البحث: نموذج من الهند.

ثم ماذا عن البحث غير المقصور على الجامعة أو النخب الاحترافية، الذي يمكن أن يكون جزءا من حياة الناس العاديين؟ سيكون لما أطرحه هنا ذلك الطابع الذاتي، الذي لن يكون، بالرغم من ذلك مجرد سرد أو حكي نوادر.

قبل عشر سنوات تقريبا، وقبل أن أنشغل بأمر العولمة القاعدية<sup>(4)</sup>، قررت القيام بعمل بحث عن "مومباي"، المدينة التي نشأت فيها، والتي كانت موضوع بحث قليل من جانبي من قبل. كانت البداية انطلاقا من اهتمام شديد بالعنف العرقي - العنف ضد المسلمين في أوائل التسعينيات - الذي سرعان ما انتشر ليشمل مجالات الإسكان والجريمة والسينما وغيرها من المجالات التي يصعب فصلها عن قضية العنف الجماعي. بدأت أرى كذلك أن النظام الجامعي الرسمي كان على شفا الإفلاس - جامعات مومباي العريقة وكلياتها كانت، على أكثر تقدير، مجرد "مصانع" رسمية للدرجات العلمية، هيئات التدريس محبطة، الخزائن خاوية، العاملون لا يتقاضون رواتبهم بانتظام، كان ذلك يبدو أمرا غريبا بالنسبة لجامعة راسخة في الهند، الدولة التي عرفت النظام الجامعي منذ أمد بعيد. هكذا بدأت أفكر - وبخاصة فيما يتعلق

يبحثى فى النشاطية القاعدية وصلة ذلك بالإسكان (انظر الفصل الثانى)، فى ضرورة تناول المسائل فى "مومباى" على نحو يجمع بين الشباب والعولة فى متدى للنقاش، موجها ليمتد لما هو أبعد من الشرائح العليا من الطبقة المتوسطة فى المدينة؛ وبدون أى مساعدات رسمية أو دعم خاص، وبالاكتفاء فقط على مبلغ بسيط من مخصصاتى للبحث، شاركت وزوجتى (وزمىلتى) الراحلة "كارول إيه بريكنريدج - Carol A. Breckenridge"، وعدد قليل من معارفى الهند، ساعدنا فى إنشاء منظمة صغيرة باسم "پوكار" (\*) - PUKAR، ومعناها بالهندية "أن أدعو - to call"، كما أنها مسمى مركب من الأحرف الأولى من *Partners for Urban Knowledge Action and Research* - "پوكار - PUKAR"، عمرها الآن عشر سنوات ومسجلة باعتبارها هيئة خيرية، وهى مرادف للمؤسسات غير الربحية فى الولايات المتحدة، ويتضمن عملها التقريب بين شباب من الباحثين ومعارين وصحفيين ومدرسين ونشطاء فى مجال العمل الاجتماعى لتنسيق جهودهم فى العمل معا، كما تضم "پوكار" كذلك جيلا أكبر سنا من المستشارين الذين يقتصر دورهم على إرشاد وتوجيه النصيح للآخرين القادمين من عالم الصحافة والتجارة والسينما وليس من الجامعات فحسب؛ أما الفكرة فهى وضع "المعرفة والفعل" - وبخاصة الفعل الإبداعى والفنى والسياسى - فى إطار مشترك وعمل ذلك وعين على عدد من الأهداف الطموحة لأى مكان، وفى المقام الأول "مومباى" بكل تأكيد. كان أحد الأهداف هو الإصرار على أن ما نعتبرها مجالات الفنون والإنسانيات والسينما ينبغى ألا تكون منفصلة عن البحث فى مجالات الاقتصاد والبنية الأساسية والتخطيط، وكان الهدف الثانى أن يكون هناك تنسيقا وتناغما محليا وإداركا، كذلك، أن "مومباى"، مثل مدن كثيرة أخرى، فى خضم تحولات وعمليات عالمية، ومن هنا أهمية تنمية كادر من الشباب، لا يكون مقصورا

---

(\*) شركاء من أجل المعرفة والفعل والبحث فى المناطق الحضرية

على الأكاديميين فقط، يجمعهم اهتمام بمستقبل المدينة ووضعها على الخريطة العالمية. هذا الهدف تحديداً، هو المبدأ الفاعل اليوم لمبادرة أساسية من مبادرات "بوكار" تدعى "مشروع زمالة الشباب" الذى يحمل اسم الجهة الممولة له وهى مؤسسة السير راتان تاتا - *Sir Ratan Tata Trust (SRTT)*، إحدى المؤسسات الخيرية الهندية المتميزة، ولدى مشروع المؤسسة الآن نحو عشرين من الزملاء الأقدم يقوم كل منهم بتدريب من عشرة إلى عشرين زميلاً أحدث، على الأساليب الفنية للتوثيق التى سأعرض لها تالياً.

ما زالت شوكه "بوكار" ضعيفة لأنها ليست مرتبطة بأى منظمة أكبر أو بالولاية أو بالنظام الجامعى ولا حتى بأى منظمة غير حكومية أو كيان آخر من كيانات المجتمع المدنى.<sup>(\*)</sup> تمويل "بوكار" مصدره مساهمات خيرية صغيرة وقليل من المنح الرئيسية؛ أما طموحها الأبرز فهو إيجاد مساحة يستطيع فيها الناطقون بالإنجليزية التعبير بلغات مثل الماراثية والهندية والجوجاراتية وغيرها - المشاركة فى حوار عن المدينة وعن أنفسهم وعن المستقبل.

علاقتى بـ "بوكار" هى أننى رئيس فخرى لمجلس الأمناء، ولدينا فى "مومباى" مدير وهيئة صغيرة العدد ومجموعة من الزملاء المشاركين - ممن يقومون بأبحاث ممولة، والمتعاونين مع مؤسسات أخرى فى الهند والخارج -، ومجموعة المستشارين الذين يجعلوننا باستمرار على علم بما يحدث فى البيئة الأوسع. مجلس الأمناء يضع السياسات ويشرف على الموازنة ويتأكد من أن كل شىء فى أنشطتنا يتم فى إطار القانون.

---

(\*) المزيد من المعلومات عن "بوكار" متوفر على: ([pukar.org.in](http://pukar.org.in))



## التوثيق باعتباره تدخلا

الشعار المنظم (والمرشد) لـ "پوکار" هو أن "التوثيق تدخل"، والمنظمة مدينة بهذه الفكرة لأحد شركائنا الشباب وهو "راؤول سريفاستافا" - *Rahul Srivastava* الذى كان يحاضرنا فى "ولسون كوليدج - *Wilson College*" فى "مومباى" قبل أن ينضم إلى "پوکار". كان "راؤول" قد طور أسلوبا ممتازا وفريدا فى تدريس علم الاجتماع الحضرى لغير الناطقين بالإنجليزية، أو من تعلموها فى سن متأخرة ولا يتممون للطبقات الراقية، وذلك بأسلوب يعتمد على معارفهم وحياتهم الخاصة؛ ووضع لذلك مجموعة من التقنيات التى تمكنهم من كتابة مقالات عن مبانيم وشوارعهم وأسرههم، ثم شجعهم على التقاط صور لتلك الأشياء التى يعرفونها، وأحيانا يصنعون أفلاما ويتصورون أساليب أخرى للحوار والتواصل. كانت الفكرة وراء ذلك، هى إنتاج وثائق عن عالمهم فى المدينة حيث كانوا جميعا لا يشعرون بالطمأنينة فيما يتعلق بانتائهم لها رغم أهميتهم لها بالفعل. كانوا يشعرون بأنهم خارجها، وأنهم أقرب إلى مواطنة أكثر قوة أكثر حضرية وأكثر أنجلوفونية. هذا الأسلوب، الذى تبنته بعد ذلك جماعات ومنظمات أخرى معنية بالشباب فى عمر الدراسة الجامعية، تحت اسم مشروع الجوار تحت إشراف "راؤول سريفاستافا"، الذى عمل مديرا لـ "پوکار" لمدة ثلاث سنوات (٢٠٠٢-٢٠٠٥).

فى السنوات القليلة الأخيرة، بدأ مجتمع "پوکار" (الأعضاء والقيادات والشركاء والداعمون) يتبنى فهما أفضل للعلاقة بين قيمة التوثيق كتدخل والعولة القاعدية، وبين أهمية جعل قوة البحث فى متناول المواطنين العاديين وبخاصة شباب المرحلة الجامعية؛ وفى هذه العملية كثفنا جهودنا لتدريب جماعات أكبر من المعلمين والطلاب من خلال مبدأ "التوثيق باعتباره تدخلا"، كما بدأنا فى شرح وسائل تعليم الشباب من ذوى الخلفية الدراسية المحدودة أفضل الطرق لاستخدام التوثيق فى جمع

المعلومات، والدخول إلى الأرشيفات الرسمية، والقيام بالتحليل المنهجي، ونشر ما يتوصلون إليه من نتائج بمختلف الوسائل قولا وكتابة، وعن طريق وسائل الإعلام المختلفة على الجماهير الحضرية المختلفة. ومع تكثيف الجهد في هذا السياق وتطویر مشروعاتنا، كنا نؤكد وندعم إمكانيات هذا النهج لزيادة الدافعية لدى الشباب لكي يتعاملوا مع مدينتهم وحياتهم باعتبارها مادة للدراسة وأطرا عرضة للتغيير؛ وفي آخر الأمر فتحت هذه الخبرات والتجارب في التوثيق طريقا مزدوجا أمام عدد كبير من الشباب، الأولى هي صقل المهارات التي يحتاجونها بشدة، والثانية إدراك أن تطوير القدرة على التوثيق والبحث والتحليل وتوصيل النتائج، لها تأثير قوى على القدرة على التعبير عن آرائهم كمواطنين فاعلين في أمور هي التي تشكل مدينتهم وعالمهم.

وأخيرا، فإننا كمنظمة تقوم على المعرفة في بيئة حضرية بالغة التعقيد، نكتشف تدريجيا أن التزامنا بتوسيع مجال الفكرة، فكرة البحث، أسلوب متميز بالفعل وقيمة مضافة لعمل المنظمات الأخرى المعنية بقضايا مادية ربما تكون أكثر إلحاحا، مثل الإسكان وارتفاع معدلات الوفيات، وتعزيز الصحة العامة، والسلامة. جماعات المواطنين المعنية بهذه الموضوعات الأخرى في حاجة دائما للقدرة على البحث والتوثيق، ولكنها تكون مضطرة في كثير من الأحيان لشراء هذه القدرة بتكلفة باهظة، أو قبول دراسات وتقييمات خارجية لا تستطيع تنفيذها أو استبدالها بسهولة؛ كما أن القصة الكاملة لهذه التجارب والمشاركات في الإطار الخاص بـ "مومباي" يمكن أن تجدها في تقارير ودراسات مختلفة لفريق "بوكار".

## لماذا الحق في البحث؟

أقصر الطرق لتدعيم الجدل الذي يطرحه هذا الفصل هو إعادة ربط الخطوات التي تصل بين المعرفة والعولة والمواطنة والبحث؛ فالعالم الذي نعيش فيه يتسم بوجود

فجوة به تزداد اتساعا، بين عولمة المعرفة ومعرفة العولمة. هذه الفجوة يعكسها الاندفاع الشديد للحصول على الشهادات والأوراق الثبوتية المهنية، والصراع من أجل الحصول على درجات معتمدة ذات صلة بالعمل، والزيادة الكبيرة في عمليات الاندماج والمشتروعات والمشاركات في مجال التعليم في أرجاء العالم؛ كل ذلك يمضى بالتوازي مع انهيار في أوضاع الجامعات التقليدية، تعليما وبحثا. هذه الفجوة أوضح ما تكون في العلوم الاجتماعية والإنسانيات، وأقل وضوحا في المجالات المهنية والتكنولوجية التي يصعب التمييز فيها بين التعليم والتدريب، حيث البحث منفصل تماما باعتباره نشاطا مختبريا. في الوقت نفسه، حتى بالنسبة للأعمال المتواضعة والوظائف من أى نوع، يجد الشباب أنفسهم في مواجهة أسئلة تفوق تجاربهم المحلية متأثرة بقوى وعوامل عالمية: مثل مراكز الاتصال، وأساليب الإنتاج المتخصصة، والأساليب الجديدة في الإقراض والاستثمار، وتكنولوجيات جديدة لتنظيم المعلومات والتعبير عن الرأى، وكلها عوامل تجعل من الصعب على أناس لا يملكون سوى معرفة محلية أن ينجحوا في تحسين فرصهم؛ ويمكن أن نقول باختصار: بينما تتزايد أهمية معرفة العالم باضطراد بالنسبة للجميع (من المرشدين السياحيين إلى الباحثين في مجال الصيدلة)، تنكمش فرص اكتساب مثل هذه المعرفة.

هذا هو سبب ضرورة التخلص من النظرة ضيقة الأفق بخصوص البحث ليصبح في متناول الشباب من ذوى الاهتمامات والطموحات المختلفة؛ وبهذا المفهوم لا يكون البحث مجرد نتاج لأفكار ومعرفة أصلية (كما يعرف عادة في العالم الأكاديمي والمؤسسات التي تعتمد على المعرفة). البحث شىء أكثر بساطة مثلما هو أكثر عمقا. البحث هو القدرة على توسيع أفق معرفة الفرد بشكل منهجى، فيما يتعلق بمهمة معينة أو هدف أو طموح. إن صحفيا من "مومباى" يحاول أن يعرف عن زلزال وقع في مدينة قريبة، أو مدير فندق يسعى إلى استخدام أفضل للإنترنت لتسهيل عملية الحجز،

أو مريضاً يحاول أن يعرف ما إذا كان علاجه هو الأرخص أو الأفضل بالنسبة لحالته، أو طالباً يحاول أن يعرف المدرسة أو الكلية المناسبة له، أو أسرة تريد أن تجد البنك المناسب للحصول على قرض، أو المعمارى أو المصمم الذى يريد أن يعرف أين يجد أفضل المواد اللازمة لمشروعه... كل ما سبق أمثلة لمواطنين يريدون أن يعرفوا أين توجد أفضل المعلومات المفيدة لهم، وما يكفى منها لاتخاذ القرار المناسب، ومن الذى يمكن أن يساعدهم لاستخلاص المفيد منها. هذا هو البحث كجزء من الحياة اليومية فى العالم المعاصر.

التزام "بوكار - PUKAR" بالنسبة للشباب فى عمر المرحلة الجامعية فى "مومباى" وبمبدأ التوثيق باعتباره تدخلاً، يسعى لفتح الباب أمام هذا المفهوم الواسع للبحث. إنه أحد الأساليب التى يحاول من خلالها الشباب الذين يلجئون عالمنا سريع التغير، عالم التكنولوجيات الجديدة وأسواق العمل المتقلبة، أن يطوروا من قدرتهم الثلاثية: القدرة على التقصى والتحليل والتواصل. البحث، بهذا المفهوم، قدرة من أجل المواطنة الديمقراطية.

كذلك فإن القدرة على القيام بالبحث، بهذا المفهوم الواسع، مرتبطة بما أطلقت عليه سابقاً "القدرة على الطموح" (انظر الفصل التاسع)، وبالقدرات الاجتماعية والثقافية على التخطيط والأمل والرغبة وتحقيق الأهداف ذات القيمة الاجتماعية. إن التوزيع غير العادل لهذه القدرة عَرَّضَ ومقياس للفقر فى ذات الوقت، كما أنه شكل من أشكال سوء التوزيع يمكن تغييره عن طريق السياسة والسياسات. فى هذا الإطار، يمكن أن أقول إن القدرة على الطموح والحق فى البحث مرتبطان بالضرورة ببعضهما، على نحو وثيق. دون طموح، لن يكون هناك ضغط من أجل المزيد من المعرفة، ودون أدوات منهجية للحصول على معلومات جديدة، يصبح الطموح مجرد وهم أو ينقلب إلى يأس، وعليه فإن ترسيخ الحق فى البحث كحق إنسانى ليس من قبيل المجاز. إنه

دفع بحتمية إحياء فكرة قديمة - وهي أن المشاركة في مجتمع ديمقراطي تتطلب أن يكون المرء على دراية ... على معرفة، ولن يتيسر له ذلك إلا إذا كان لديه بعض القدرة على البحث... أيا كانت درجة أهمية المسألة، وهذا أصدق ما يكون في عالم تغير فيه التحولات السريعة والتكنولوجيات الجديدة وتدفقات المعلومات المتلاحقة أرضية الملعب كل يوم أمام المواطن العادي.

هناك كذلك ضرورة إضافية ملحة لاعتبار البحث حقاً إنسانياً وخلق مؤسسات جديدة تمكن من بناء القدرة على القيام به؛ وإذا كان البحث معنياً بشيء، فهو معنى في المقام الأول بابتداع معرفة جديدة. بدون معرفة جديدة، لن يكون هناك مستقبلات جديدة، أما إذا كانت الأنثروبولوجيا نفسها في حاجة ماسة وعاجلة لوضع المستقبل في القلب منها باعتباره واقعا ثقافيا، كما سأحتاج في الفصل التالي والآخر من هذا الكتاب، إذا كانت الأنثروبولوجيا في حاجة ماسة وعاجلة لأن تفعل ذلك، فلا بد من أن يكون المبدأ الأخلاقي والنظير السياسي لهذا المشروع الفكري هو جعل الفرصة لإجراء البحث والقدرة على ذلك متاحة على أوسع نطاق أمام كل البشر.

## هوامش الفصل الرابع عشر

- (1) R.B. Reich, *"The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism"*, New York: A.A. Knopf, 1997.
- (2) A. Appadurai, *"Grass roots and Research Imagination"*, 2000, *Public Culture* 21 (1) 1-19.
- (3) A. Appadurai, *"Fear of Small Numbers"*.
- (4) A. Appadurai, *"Grassroots and the Research Imagination"*.

## الفصل الخامس عشر

### المستقبل.. واقعا ثقافيا

#### مقدمة

أنهى هذا الكتاب بتأمل أحجية. من المثير للدهشة ألا يكون للأنثروبولوجيا قول كثير عن المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا. كل ما نجده عن هذا الأمر مجرد شذرات وبشكل إثنوجرافي عارض، وليس من الصعب الوقوف على الأسباب التاريخية لهذا السهو وإن كانت تكلفته باهظة. عندما تطورت العلوم الاجتماعية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، واعتبر علم الاجتماع مشكلته الرئيسية هو التحول من مجتمعات العواطف إلى مجتمعات العقد الاجتماعي، اضطلعت الأنثروبولوجيا بععبء مزدوج: دراسة مجتمعات الماضي ودراسة المجتمعات التي كانت تبدو محصنة ضد قدوم الحداثة الغربية. الباقي تاريخ، كما يقال. وقد سعت الأنثروبولوجيا على مدى معظم القرن العشرين إلى الخروج من هذا الانحصار المزدوج، وفي العقود الأخيرة أصبحت موضوعات الأنثروبولوجيا، على نحو متزايد، هي تلك الخاصة بالحاضر وبالعالم الذي نعيش فيه: إثنوجرافيات العلم، والتكنولوجيا، والدولة، والقانون، والأسواق، والمال، وكل ذلك يبين لنا أن الأنثروبولوجيا بدأت استخدام أدوات التحليل الثقافي في تناول المشكلات المترابطة لعمليات العولمة المنتشرة عبر العالم.

مازالت البنية الأساسية الفكرية للأنثروبولوجيا، ولمفهوم الثقافة ذاته تتشكل من خلال عدسة الماضوية؛ فعلى نحو أو آخر مازالت الأنثروبولوجيا مشغولة بمنطق

التكاثر، وقوة العادة، وديناميكيات الذاكرة، واستمرارية الطابع الاجتماعي، والحركة الهادئة لليومي، ومكر التقاليد في الحياة الاجتماعية الخاصة حتى بأحدث الحركات والجماعات الاجتماعية، مثل تلك لدى العلماء واللاجئين والمهاجرين والمبشرين ونجوم السينما. نحن نحافظ على أصوات التكاثر والبقاء والقدرة على التكيف في الحياة الإنسانية، بينما يحافظ مفهوم الثقافة على نظرية للمعرفة لاكتشاف الطرق المختلفة، التي يستوعب بها البشر الجدة في أطر يحملونها دائما معهم قبل الواقع.

لا يعنى ذلك أن الأنثروپولوجيا تجاهلت مختلف الأساليب التي واجهت بها الإنسانية المستقبل وتناولته وتوقعته كأفق ثقافي، إلا أن تلك اللحظات والرؤى لم تتجمع وتبلور في وجهة نظر عامة عن البشر باعتبارهم صناع مستقبل أو عن المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا؛ وعليه يظل التحليل المنهجي لصنع المستقبل اختصاص أفرع كثيرة من العلوم الاجتماعية والطبيعية، ولكن ليس الأنثروپولوجيا، وما زال علم الاقتصاد النيوكلاسيكي (وبمجالات سياساته المختلفة المنبثقة عنه) أهم تلك الأفرع، بتركيزه على دراسة الاحتياجات والتقديرات والحسابات واستخلاص نتائج عيانية من أفعال واختيارات متناهية الصغر.<sup>(1)</sup> بمشاركة أساليب فنية متخصصة مستمدة من علم الإحصاء وحديثا من علم الجبر الخطي وبحوث العمليات وعلوم الحاسوب، استطاع علم الاقتصاد أن يدعم مكانته ليكون الحقل الرئيسي الذي تتم فيه دراسة كيف يقوم البشر بصياغة المستقبل والتنبؤ به، أما الحقول المعرفية الأخرى مثل علوم البيئة والتخطيط وإدارة الكوارث، فقد بنت نفسها على ملتقى تقنيات حسابية معقدة وتقنيات جديدة للتخطيط والتصور ومعالجة المعلومات. هذه التقنيات استولت على المساحة الأكبر في مناقشات، مثل تلك الخاصة بالاحترار الكوني والزيادة السكانية، والتقييم بعيد المدى للموارد، وبناء السيناريوهات العسكرية والاستراتيجية، أما التصميم والعمارة والتخطيط فقد سيطرت على ذلك البعد من المستقبل المتعلق



بالأدوات والزخارف وأماكن السكن والبنى الأساسية (انظر الفصل الثالث عشر). مازال دور الأنثروپولوجيا محدودا نسبيا في الجدل الأخلاقي الدائر بخصوص موضوعات مثل حقوق الحيوان، والاستنساخ، وصور الهندسة الوراثية المختلفة، والأشكال الجديدة من الحرب الميكانيكية، سوى باعتبارها موضع مقاومة ونقد إنسانى جدير بالتقدير؛ على أن هذا النقد أيا كانت قيمته، لا يمثل تدخلا قويا يستند إلى فهم عميق للمستقبل باعتباره واقعا ثقافيا، فكيف نستطيع - إذن - أن نبنى أسلوبا أكثر منهجية ورسوخا في تناولنا لقضية المستقبل؟

### المستقبل.. واقعا ثقافيا: الطموح. التوقع. الخيال.

نحن في حاجة إلى إرساء فهم جديد للمستقبل يعتمد على دراسة للعلاقة بين ثلاثة هموم إنسانية كبيرة هى التى تشكله باعتباره واقعا ثقافيا. هذه الهموم هى الخيال والتوقع والطموح، وسبق أن كتبت في مواقع أخرى عن الخيال باعتباره واقعا اجتماعيا، كممارسة وصيغة للعمل في محاولة إعادته إلى مركز النشاط الثقافى<sup>(2)</sup>، ويمكن - وينبغى - أن نفعل الشيء نفسه بالنسبة للتوقع والطموح.

وفي سعينا لتدقيق مفاهيم الطموح والتوقع والخيال بشكل أكثر تحديدا لكى تبرز المستقبل كشكل أو أفق ثقافى محدد، ستكون أكثر قدرة على أن نضع في إطار هذا المشروع أفكارا أكثر دقة وأهمية عن النبوءة والرفاه والضرورة والأزمة والتنظيم. علينا، كذلك، أن نتذكر أن المستقبل ليس مجرد فضاء تقنى أو محايد، ولكنه موشح أيضا بمشاعر وأحاسيس، وعليه فنحن لا ندرس فقط العواطف المصاحبة للمستقبل كشكل ثقافى، بل ما ينتجه من مشاعر وأحاسيس مثل: الرهبة وتشوش الذهن والاهتياج وفقدان الاتجاه؛ كما أن الصور المختلفة التى يتخذها المستقبل تشكل كذلك بواسطة هذه المشاعر والأحاسيس التى تعطى لأفكار الطموح والتوقع والخيال

جاذبيتها وتوجهها وقوامها. لم تكن العلوم الاجتماعية في يوم من الأيام قادرة على الإمساك بخواص الحياة الإنسانية هذه على نحو جيد، ولكن هناك دائما فرصة للتحسن..

## عمل الخيال.

سبق أن عرضت في كتابي "*Modernity at Large*" لمسألة النظر إلى الخيال باعتباره ممارسة جمعية لعبت دورا شديدا الأهمية في إنتاج المحلية. هذا الطرح، تطلب منى العودة إلى تاريخ الإثنوغرافيا وإعادة النظر به، لكى ألاحظ أن الأرشيف الهائل لمجال الإثنوغرافيا الذى أنتجه علماء الأنثروبولوجيا وسلفهم منذ أواخر القرن التاسع عشر كان سلسلة من الصور لما هو محلي، أقل منه سلسلة من صور إنتاج المحلية باعتبارها عملية نشطة ومستدامة ومتواصلة، ينبثق المحلى من خلالها، في وجه قوى التفكك والإزاحة والصعوبات المادية والتآكل الاجتماعى، التى تواجهها كل المجتمعات. كانت الفكرة هنا أن المحلى، المستقل تماما عن ظروف المرحلة الحديثة من العولة، كان دائما عملا مستداما في حالة استمرار، وأنه شىء طارئ لا يستوجب موارد العادة والتقليد والتاريخ فحسب، بل وعمل الخيال أيضا؛ وفي هذا الإطار دفعت بأن الخيال مصدر شديد الأهمية في كل العمليات والمشروعات الاجتماعية، وبأنه لا بد من النظر إليه باعتباره طاقة عادية لا تتجلى فقط في الأحلام والتخيلات ولحظات التجلى والإبداع العابرة - التى نتحدث عنها "دوركهايم - *Durkheim*" في كتابه: "*The Elementary Forms of Religious Life*"<sup>(\*)</sup>، وكثيرا ما أشار علماء الأنثروبولوجيا إلى قوة الخيال فيما يطلق عليه "فيكتور تيرنر - *Victor Turner*": "لحظات العتبة - *liminal moments*"<sup>(3)</sup> وهى حالات خاصة في حياة الشامان

---

(\*) الأشكال الأولية للحياة الدينية - ١٩١٢ - (المترجم).

(الكهنة) والمكرسين والأنبياء. (\*\*\*) الحياة الطقوسية لهذه الفئات من الأشخاص أنتجت الكثير من التحليلات الأنثروبولوجية للأحلام وجلسات استحضار الأرواح وحالات الوجد والمس الشيطاني وغير ذلك من التجارب الروحية؛ كما أن تحليل الأساطير والطقوس في تاريخ الأنثروبولوجيا زاحر بالدلائل على عمل الخيال في المجتمعات صغيرة الحجم، على أنه نادرا ما يكون متصلا بالعمل الاجتماعي المعتاد لإنتاج المحلية، وإنما هو بالأحرى، إلى حد نموذجي، جزء من صورة لعكس أو تدمير أو إنكار أو تجاوز الاجتماعي. ومع التطور الكبير في دراسة الطقوس والشعائر في النصف الأخير من القرن العشرين من خلال عمل علماء أنثروبولوجيا مختلفين مثل "فيكتور تيرنر - Victor Turner" و"كليفورد جيرتز - Clifford Geertz" و"كلود ليفي شتراوس - Claude Lévi-Strauss"، كان هناك تقارب أكثر عمقا بخصوص الإنتاجية الاجتماعية للطقوس والشعائر. عمل "فيكتور تيرنر" عن الدراما الاجتماعية، بحث "جيرتز" البديع حول صراع الديكة في "بالي" - إندونيسيا، وتأملات "ليفى شتراوس" للتفكير الطوطمي، كل ذلك كان له تأثير كبير يذكرنا بأن الخيال كان جزءا من الآلية الأساسية لإعادة الإنتاج الاجتماعي؛ إلا أن هذا العمل لم يسفر عن إعادة نظر شاملة في إنتاج الحياة اليومية، أو ديناميكيات التجارب المعاشة، أو إنتاج المحلية باعتبارها مشروعا غير مكتمل دائما، حتى في أبسط المجتمعات.

يمكن ملاحظة ذلك حتى في سعى "بيير بورديو - Pierre Bourdieu" الحثيث لوضع أفعال التاريخ والبنية والفعل والحساب في إطار واحد منذ عمله "Outline of a Theory of Practice" (\*\*\*)، الذى استخدم فيه الحساب

---

(\*\*) وهو تطوير لمفهوم المنطقة الواقعة بين مرحلتين أو على عتبة مرحلة جديدة، انظر معجم

الترجم في آخر الكتاب.

(\*) الإطار العام لنظرية في الممارسة.

والاستراتيجية والارتجال كمتناقضات لمنطق الطابع الاجتماعي الثقافي - *habitus*. ولكن حتى هنا، كان قد تم التخلص من ثقل توجه بنيوي سابق بواسطة فكرة رغبة وعمل وأساليب ضيقة جدا ومقتصدة جدا لكي تكون تبريرا كافيا للفضاءات المعقدة التي يحدث داخلها الارتجال الاجتماعي؛ وعلى الرغم من ذلك ينبغي ألا نستخف بإسهامات "بورديو" فيما أصبح يعرف فيما بعد بـ "نظرية الممارسة" حيث إنها تمثل خطوة مهمة إلى الأمام في رؤية للمستقبلية في إطار ثقافي أوسع.

إننا في حاجة إلى استعادة كاملة لآثار الخيال في السجل الأنثروبولوجي، كعنصر أساسي في بناء أنثروبولوجيا قوية للمستقبل، الأمر الذي يستوجب حوارا جديدا بين أساليب فهم عتبات التحول وإنتاج اليومى والعمليات اللغوية والاستطردية التي تمكن من تحمل العنف والكوارث والطوارئ. أحد الأمثلة القوية الحديثة على هذا الحوار نجده في دراسة "فيينا داس - *Veena Das*" المهمة عن العنف وعلاقته باليومى في حياة الرجال والنساء في "دهلى - *Delhi*"، الذين يعيشون في وعبر ذكريات "التقسيم - *Partition*"<sup>(4)</sup>؛ وكنت قد حاولت في عملي السابق، أن أُبين كيف أن الأرشفة الشخصية للذكريات المادية والمعرفية، وبخاصة في حياة الناس العاديين، ليس أرشيفا عن الماضي فقط أو بالأساس، ولكنه كذلك عن تقديم خريطة للتغلب على العقبات والتفاوض وتشكيل مستقبلات جديدة<sup>(5)</sup>، وبينما قد تكون الأرشفات الرسمية أدوات من أجل الإدارة الحكومية والبيروقراطية، فإن الأرشفات الشخصية والعائلية وأرشفات الجماعات الاجتماعية - وبخاصة المتبوزين والمهمشين اجتماعيا - مواقع بالغة الأهمية تساعد في التوصل إلى مسارات جديدة نحو الكرامة الإنسانية والاعتراف الاجتماعي، كما أنها خرائط مفيدة سياسيا من أجل المستقبل.

## الطموح وسياسات الأمل

يلعب الأمل وسياساته وأخلاقياته اليوم دورا تتزايد أهميته في الفلسفة وعلم الاجتماع التقدمي؛ وكان كتاب "إرنست بلوش - Ernst Bloch" عن الأمل<sup>(6)</sup> بمثابة نقلة في الفكر الاجتماعي من الإنشغال باليوطوبيات والثورة الراديكالية والتغير الألفي، إلى اهتمام أكبر بالأمل كملمح من ملامح الحياة الاجتماعية المعتادة وبشروط وظروف رعايتها؛ كما تمثل أفكار "مايكل هارت - Michael Hardt" و"أنطونيو نيجري - Antonio Negri" عن "العامة - multitude"<sup>(7)</sup> صورة تخطيطية لشروط السياسة العالمية للأمل، كما أن "ديفيد هارفي - David Harvey"<sup>(8)</sup> الذي كان يتحدث انطلاقا من اهتمام كبير بالماركسية والجغرافيا، قدم كذلك بعض الأفكار البانورامية عن فضاءات الأمل.

وكأحد عناصر عمل مع شبكة عالمية من النشاط في مجال الإسكان، الذين يتناولون مشكلات الأحياء العشوائية والإسكان والإخلاء بين مواطني المدن الفقراء (انظر الجزء الثاني من هذا الكتاب)، قلت إن ما يمكن وصفه بـ "القدرة على الطموح" موزعة بشكل غير متكافئ، وإن هذا التوزيع المعوج ملمح أساسي، وليس مجرد خاصية ثانوية للفقير المدقع؛ كما دفعت في هذا السياق كذلك، بأن في الحوار بين الأنثروبولوجيا والاقتصاد، وبخاصة في دراسات التنمية، تم ترك أمر المستقبل تماما للاقتصاد، بينما كل ما تقدمه الأنثروبولوجيا أشبه بـ "كورس يوناني" يردد ترانيم مكرورة عن التنوع والتاريخ والقيم والثقافة وأساليب العيش بكرامة؛ وكان من رأيي أنه ليس من المفيد بالنسبة للأنثروبولوجيين أن يقوموا بنقد الاقتصاد النيوكلاسيكي وأفكاره التجريدية ولامبالاته بالأطر الأخلاقية واعتماده الكبير على نماذج وحلول السوق فيما يتعلق بأخطار وتحديات الفقر؛ ذلك أن المكان المركزي لحوار جديد بين الأنثروبولوجيا والاقتصاد هو الفضاء الذي يناقش فيه مجموعة من

المنظرين الاجتماعيين العلاقة بين الاعتراف الاجتماعى وإعادة التوزيع. الحوارات بين "نانسى فريزر - Nancy Fraser" و "أكسل هونيث - Axel Honneth"<sup>(9)</sup> تنتمى إلى هذا النوع من النقاش.

رأى الخاص هو أننا فى حاجة إلى أن ننظر إلى القدرة على الطموح باعتبارها قدرة اجتماعية وجمعية، بدونها لا يكون هناك معنى لكلمات مفاتيح مثل "التمكين" و "الصوت" و "المشاركة". من مناقشاتى مع "تشارلز تيلور - Charles Taylor" و "أمارتيا سن - Amartia Sin" و "ألبرت هيرشمان - Albert Hirschman" أرى القدرة على الطموح باعتبارها قدرة ارتيادية، يستطيع الفقراء من خلالها تغيير "شروط الاعتراف الاجتماعى" الواقعين فى شركها، تلك الشروط التى تقيد وتعوق قدرتهم على ممارسة صوتهم فى مناقشة ظروفهم الاقتصادية المحصورين فيها؛ كما أن تغيير شروط الاعتراف الاجتماعى وتقوية القدرة على الطموح، بالفعل، استراتيجية لكثير من الحركات الاجتماعية القاعدية، بما فى ذلك الخاصة بالإسكان التى أقوم بدراساتها ودعمها، والمعروفة بـ "SDI".

وفى سياق جدلنا الحالى عن المستقبل، من المهم أن نفهم أن القدرة على الطموح قدرة ثقافية، أى أنها تقوى من خلال النظام المحلى للقيمة والمعنى والتواصل والمخالفة. صورتها عامة ويمكن إدراكها ولكن قوتها محلية ولا يمكن فصلها عن اللغة والقيم الاجتماعية والتواريخ والمعايير المؤسسية التى تنحو دائماً لأن تكون محددة. وسواء فى سياق النقاش الخاص بالتنمية، أو فى السياق الأوسع لشروط صنع المستقبل، من المهم أن نوضح كيف أن القدرة على الطموح هى قدرة ثقافية رغم أنها تنتمى إلى فصيلة من القدرات العامة.

أما أفضل أسلوب للقيام بذلك فهو أن نفهم معنى الأفكار الخاصة بالحياة الجيدة فى المجتمعات المختلفة؛ ومن الصحيح أن هناك اليوم، وكتيجة للتأثير الواسع

للإعلام العالمى، وسرعة الاتصال الإلكتروني وتضاعف دوائر الحركة والتنقل (من السياحة الجنسية والتدخلات الإنسانية إلى الحروب الأجنبية وهجرة العمالة)، من الصحيح أن هناك نموا عاما في الصور المشتركة عن الحياة الجيدة، بعضها تجارى ومتمركز حول الثروة (كما يتبدى في الاندفاع نحو تجارة الأسهم بين ربوات البيوت اليابانيات والرجال الصينيين)، والبعض الآخر سياسى الطابع مثل انتشار الأفكار الشعبية عن الديمقراطية، حتى في أماكن منعزلة مثل بورما ونيبال. على أن هذه التقارير بحثا عن الرخاء والحركة والصوت، مازالت تستمد قوتها من تشكلات القيم والأخلاقيات والدين، وهى محلية ومتغيرة. هذه التشكلات يمكن أن نراها في تنوع صور الحياة الجيدة التى مازال يتسم بها عالمنا.

عالم المسيحية البروتستانتية في الولايات المتحدة حالة واضحة لهذه الخصوصية، إذ على الرغم من التنوع الداخلى المذهل، يجمع هذا العالم مجموعة معينة من المعانى حول فكرة الحياة، والآخرة، والحياة المسيحية، والحياة الجيدة. واليوم، وبخاصة في تلك القطاعات من ذلك العالم، التى يتوسطها التلفزيون والراديو في الولايات المتحدة، يوجد تمازج واضح بين القيم والرسائل المشبع بها عالم المسيحية الأبصولى، وينحو إلى تأكيد: شكل من المساعدة الخلاصية الذاتية، جرعة صحية من روح المبادرة التجارية، ميلا شديدا لدخول نقاشات عن الخلق والإجهاض وغيرها من المسائل العلمية، وانحياز شديد للأسرة باعتبارها واحة أخلاقية ضد أخطار المثلية الجنسية والطلاق والحرية الجنسية. هذا العالم البروتستانتي له في ذات الوقت بُعدٌ تبشيري قوى، ومن خلال مؤسسات مثل "World Vision" أصبح حاضرا بعمق في عالم الأنشطة الإنسانية العابرة للحدود القومية، وبخاصة في ظروف وسياق الكوارث الطبيعية في العالم. هذا التصور للحياة الجيدة الذى يشكل أساس رؤية العالم، هو تصور مسيحي وبأسلوب أمريكي شديد الخصوصية<sup>(10)</sup>، تضافرت فيه السياسة

والتجارة والعلم لتشكل صورة محددة للملامح لمعنى الحياة المسيحية الجيدة. هذا المفهوم للحياة الجيدة مرتبط بالضرورة بالصورة المحددة للحياة الآخرة مع الحضور المركزى لصورة وشخص المسيح الذى يفقدى الحياة ويمثلها معنا هنا والآب.

هذا التصور للحياة المسيحية الجيدة ملء بالطبع بكثير من الخلافات والمجادلات والتنوعات الداخلية مثلما هو فى عالم الإسلام، الذى يحتوى كذلك أفكارا كثيرة مختلفة عن ماهية الحياة الجيدة، رغم أنها مقدمة، إلى حد كبير للغرب، من خلال عدسة الإرهاب والجهاد والتفجيرات الانتحارية، إلى أن تلك رؤية شديدة التهافت والضحالة للمعنى الإسلامى للحياة الجيدة، التى تنطوى على صورة مختلفة للعلاقة بين السلطة والمجتمع، بين التجارة والريح والقيم الاجتماعية والتكافل، وبين الحرب السياسية والإصلاح الذاتى (كما يتضح من مفهوم الجهاد)، ومثلما بدأ "فيصل ديفجى - Faisal Devji" يوضح فى عمله الحديث<sup>(11)</sup> عن خطابات مفكرين إسلاميين راديكاليين، بما فى ذلك أيديولوجيات "القاعدة"، فإنهم أيضا يتكلمون اليوم بلغة الإنسانية والخيرية، ولذلك فنحن لا نفهمهم جيدا إذا نظرنا إليهم باعتبارهم معادين للعلمانية. ربما يمثلون أفكارا ميتافيزيقية قوية عن الحياة الإسلامية الجيدة (وكذلك عن الحياة الآخرة)، ولكن ذلك لا يمنعهم من الكلام بلغة شكل مختلف من الإنسانية الحديثة، عن المعاناة والعدالة وحقوق الإنسان والرفاه الإنسانى؛ علاوة على ذلك فإن لغات الحياة الجيدة فى الممارسات الإسلامية اليومية والمعتادة، يتنوعاتها المختلفة فى عوالم "الشيعية" و"السنة" و"الاسماعيلية"، وبين طبقات اجتماعية مختلفة: من أحياء القاهرة العشوائية إلى قصور الخليج الفارسى، هذه اللغات موسومة بنماذجها الخاصة من التزمى الجنسى والحماسة الدينية والعدوانية السياسية؛ كذلك فإن تصريحات الرئيس الإيرانى فى خطابه فى جامعة كولومبيا فى ٢٠٠٧، رغم تشبثها وانتهازيتها، تكشف أيضا عن أن هناك نكهة خاصة لأفكار عن الاستقلال السياسى والحرية



الجنسية والقوة العسكرية والثقافة التعليمية الحديثة في العالم الشيعي المعاصر. النزعة التبشيرية الإسلامية لها كذلك أشكالها الخاصة من التدخل الإنساني، ورغم أن الانتشار العالمي للأموال الخيرية الإسلامية مرتبط بتمويل الإرهاب، هناك ما يكفي أيضا من الأدلة على أن هذه الأموال مرتبطة في ذات الوقت بأفكار الهيئات والمؤسسات المانحة لها عن العدل الاجتماعي والإنصاف والإحسان لفقراء المسلمين وتأمينهم.

هذه الأمثلة يمكن أن تتضاعف في صور الحياة الجيدة، والحياة الآخرة والحياة العادلة في كثير من المجتمعات، وهي تختلف أحيانا حسب التاريخ والجغرافيا واللغة، وأحيانا حسب أعراف قومية حدائية قوية. لدى كل المجتمعات أعراف عن الرسولية والألفية السعيدة والتغيير الراديكالي، وفي عصر العولمة بدأت كل هذه الأعراف في إنتاج بؤر جديدة للصراع الثقافي والمغامرة الأخلاقية مثلما شهدنا مؤخرا في أزمة مجموعة من المبشرين البروتستانت من كوريا الجنوبية في أفغانستان، الأمر الذي سلط الأضواء على الأهمية المتصاعدة لكوريا الجنوبية كقوة تبشير بروتستانتية لا يسبقها في ذلك سوى الولايات المتحدة، في مختلف المجتمعات الآسيوية وماوراءها؛ كما أن لدى الأنثروبولوجيا سجلا حافلا في دراسة الأشكال المختلفة للانفجار الألفي، وبخاصة في مجتمعات جزر الهايسيفيك، وذلك نتيجة للاتصال بالغرب في منتصف القرن العشرين، وفي المجتمعات الأمريكية الأصلية التي خربها ونهبها الجنود والمستعمرون البيض في أمريكا الشمالية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

وكما هو الحال في ميادين العلوم الاجتماعية الأخرى، فإن التوجه داخل الأنثروبولوجيا كان يميل نحو التردد بين دراسات الحركات البيوطوبية والألفية من جهة، ثم حديثا دراسات الصدمة الثقافية من جهة أخرى، الأمر الذي خلق فجوة ملحوظة في الدراسة المنهجية لتنوع الرؤى الخاصة بالحياة الجيدة والحياة الآخرة

والحياة العادلة؛ وكانت النتيجة تقوية الشعور بأن الأمل هو نتاج لحظات الاستثناء والضرورة، وأن المستقبل ليس عنصرا روتينيا في الفكر والممارسة في جميع المجتمعات. وبعد أن بدأ الاهتمام بالأساليب التي يكون المستقبل من خلالها جزءا من تشكيل ممارسات المجتمعات، أصبح هناك ميل مماثل للتردد بين أقطاب الميتافيزيقيا والتجريد من جهة، (أحد الأمثلة على ذلك عمل عالم الإثنولوجيا الفرنسي "جينيثيث كالام-جربولى - *Geneviève Calame-Griaule*"<sup>(12)</sup>)، عن رؤية شعب "الدوجون - *Dogon*" - الأفريقي، ومن جهة أخرى لتصوير الفلاحين والشعوب الأخرى غير الغربية باعتبارهم أصحاب قرارات عقلانية انطلاقا من ميول وحسابات عامة ترشد خياراتهم.

الجانب المفقود هنا هو السعى المنهجى لفهم كيفية قيام الأنظمة الثقافية، باعتبارها مركبات من معايير ونزعات وممارسات وتواريخ، بتأطير الحياة الجيدة كمجال لغايات واضحة ومسارات عملية لتحقيق هذه الغايات؛ وهذا يتطلب الانتقال من التأكيد الأنثروبولوجى على الثقافات باعتبارها منطقا للتكاثر والإنتاج، إلى صورة أوسع تقوم فيها الأنظمة الثقافية كذلك بتشكيل صور ذهنية للحياة الجيدة كخريطة للرحلة من هنا إلى هناك، ومن الآن إلى آنذاك باعتبار ذلك جزءا من أخلاقيات الحياة الجيدة وباعتبارها متنوعة وذات قيمة، يمكن أن يكون خطوة رئيسية نحو تحديد المقصود بالتأكيد، مثلما فعلت، على أن القدرة على الطموح هى قدرة ثقافية، وإن كانت هى مفتاح التغيير فى كل مكان لشروط الوضع الراهن، بقدر ما يتعلق ذلك بالاعتراف الاجتماعى وإعادة التوزيع.

أسلوب آخر لجعل مسألة الطموح جزءا أساسيا من المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا، هو أن نقول إن الأمل هو النظر السياسى لعمل الخيال، حيث إنه من خلال شكل من سياسات الأمل فحسب، يستطيع أى مجتمع أو جماعة تصور رحلة نحو تغير

مرغوب في حالة الأشياء؛ ولعله من الصحيح أن هناك، بشكل رمزي مجرد، مجتمعات "ساخنة" وأخرى "باردة" (بتعبير "ليفى شتراوس" الشهير)، مجتمعات تتعهد التغيير ومجتمعات تنكره، على أن من الصعب أن نؤكد في العالم الذى نعيش فيه اليوم، أن هناك مجتمعا أو جماعة اجتماعية ما مكتفية أو قانعة تماما بحالة الأشياء كما هى، أو أن هناك مجتمعا تخلى عن الحاجة لسياسة أمل؛ علمي أن الخيال والطموح، وكلاهما من ملامح عمل الثقافة الواضحة في كل مكان، مرتبطان على نحو وثيق بملكة ثالثة، هى ملكة التوقع التى تحظى بالاهتمام الأكبر، إلى حد ما، في أرشيف الأنثروبولوجيا؛ والآن ننتقل إلى التوقع باعتباره عنصرا حاسما في دراسة المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا.

### التوقع والمخاطرة والتخمين

الحياة الجيدة، بمعنى ما، يمكن أن توصف بأنها تلك التى يتمنى كثير من الناس في كثير من المجتمعات أن يحققوها، ولكن الأنثروبولوجيا مهتمة دائما بما يخشاه الناس وبالتالي يسعون لتجنبه؛ وعلى الأقل منذ الدراسة الإثنوجرافية البارزة بعنوان: السحر والكهانة والشعوذة عند قبائل الأزاندى - *Azande*، لـ "إي. إي. ايشتانز" بريتشارد - *E.E. Evans Pritchard*، كان هناك اهتمام كبير بين علماء الأنثروبولوجيا العاملين في المجتمعات غير الغربية لفهم مثل تلك الممارسات (السحر والكهانة والشعوذة) وعلاقة ذلك بانشغال كامل وعام بسوء الحظ ونكد الطالع، والمهياة كذلك لاحتواء مجهولات المستقبل المتصورة على ضوء أحداث الحاضر المؤدية؛ وفي المجتمعات المنظمة على امتداد خطوط أشمل مضمونا وأكثر عددا، فإن تلك هى القوة المحركة وراء عمليات مثل الضرب بالرمل (بغية التكهّن بالمستقبل)، والتنجيم، وغيرها من تكنولوجيات التنبؤ والرجم بالغيب؛ وأذكر في هذا السياق أن "ماكس فيبر - *Max Weber*"، الذى سأعود إليه بعد قليل، ميز بشكل أساسى بين

السحر والدين، وذلك في مشروعه المقارن الهائل، ومن رأيه أن السحر يتسم أساسا بما يعتبره أساليب لاعقلانية للتنبؤ بالمجهول الدينى (الغيب) ومحاولة التحكم فيه.

لدينا في الدراسات الخاصة بالأسلوب الثقافى فى تناول المخاطرة تنوع ثرى من التقاليد والأعراف التى نعتمد عليها لبناء أنثروپولوجيا قوية للمستقبل، ولعل أبرزها ما نجده فى الإسهامات الكثيرة لـ "مارى دوجلاس - Mary Douglas" عن الكوزمولوجيا<sup>(\*)</sup> والكيان الاجتماعى والطهر والخطر<sup>(13)</sup>، وربما تكون هى أول عالم أنثروپولوجى مهم يرى أن هناك تناظرات صريحة عديدة بين الخرائط الثقافية للجسد الإنسانى والكيان الاجتماعى والكون، وأن الكثير من المجتمعات الإنسانية تكتشف الخطر عند تلك النقاط التى قد تتعرض فيها التمايزات الصريحة لخطر الطمس أو الاختلاط. هذا الجدل الذى قدمته فى ما يتعلق بقواعد لىفر ليفيتيكوس<sup>(\*\*)</sup> - *The Book of Leviticus* - أثار نقاشا قويا وجدلا مضادا، إلا أنه يظل خلافا كلاسيكيا يسترعى الانتباه فى عبارتها الذكية المأثورة ومفادها أن "الدنس شىء فى غير موضعه"؛ وفى عملها التالى عن "الرموز الطبيعية"<sup>(14)</sup>، طورت "دوجلاس" هذه الأفكار وحاولت تعميق العلاقة بين العمليات الجسدية والاجتماعية والكونية لكى توضح أين وجدت المجتمعات المختلفة الخطر وحاولت السيطرة عليه عن طريق تلافى الخلط بين المقولات، ولكنها فى عملها الذى جاء بعد ذلك، الموجه بوضوح للمجتمعات الغربية الحديثة، انتقلت من الاهتمام بالخطر إلى الاهتمام بالمخاطرة. فى هذه الكتابات اللاحقة، وبخاصة فى دراسة بالتعاون مع "آرون فلدافسكى<sup>(15)</sup> - Aron Wildavsky" بذلت "دوجلاس" جهدا أوليا لكى توسع رؤيتها من كوزمولوجيا المجتمعات صغيرة الحجم، إلى مشكلة المخاطرة وإدارتها فى المجتمعات الصناعية

---

(\*) البحث فى أصل الكون (المترجم).

(\*\*) اللاويين - Levites (من أسفار الكتاب المقدس) - (المترجم)

المعاصرة. هذا العمل الأخير نتج عنه اهتمام واضح بالمستقبل باعتباره بعدا للحياة الإنسانية منظما من الناحية الثقافية، إلا أن ذلك لم يكن أكثر من تقدم جزئي، حيث إنها ظلت مدينة للاهتمام بالتصنيفات والتقسيمات التي كانت قد استمدتها، جزئيا، من "إيثانز بريتشارد - *Evans Pritchard*"، وبدرجة كبيرة من "دوركاييم - *Durkheim*" و"موس - *Mauss*"؛ وقد منع ذلك "دوجلاس" من أن تتبنى وجه المخاطرة في المجتمعات الحديثة التي أصبحت بعد ذلك تحت سيطرة إطار تأميني، هو نفسه مستمد من ميلاد فكر احتمالي، التاريخ الباكر للتأمين في الغرب، والتميز التالي والحاد بين المخاطرة واللايقين، الذي كان أول نظريه "فرانك نايت - *Frank Knight*" (انظر الفصل الثاني عشر). يمكن أن نقول إن "ماري دوجلاس" أورتنا اهتماما قويا بالمخاطرة، ولكن مع فهم ضعيف للاحتتمالية ولللايقين وللمناورة بالأعداد الكبيرة، في الحياة الحديثة.

هذا النقص تمت مواجهته في مجموعة جيدة من الأعمال الحديثة عن عمليات مختلفة خاصة بالسوق، بما في ذلك أشكال نقدية حديثة.<sup>(16)</sup> هذه المجموعة من الأعمال الإثنوجرافية الاستقصائية للمخاطرة باعتبارها ملمحا من ملامح الحياة الحديثة تحت السيطرة، تتوافق مع تيار أعرض من الأعمال ذات التوجه الثقافي، عن الأشكال النيوليبرالية الجديدة من الرأسمالية، بما في ذلك الرأسمالية الألفية، ورأسمالية الكازينو، ورأسمالية الكوارث، وغيرها من مختلف أشكال المخاطرة وتحملها، التي تربط دراسة الأسواق الحديثة بالأبعاد الأخرى للمضاربة والأزمات والقيمة في الحياة المعاصرة.<sup>(17)</sup> وبينما ليس هذا هو السياق المناسب لمراجعة تفصيلية أو تفسير لهذه المجموعة من الأعمال الجديدة، تجدر الإشارة إلى أنه يبنى على تقاليد سابقة في الاهتمام بأخلاقيات العمل التجاري (فيلر)، وبأنواع مختلفة من فتشية السلعة (ماركس)، وبالمشهدية والإفراط (باتاي)<sup>(18)</sup> ويعقيدة الكارجو وغيرها من ضروب الهستيريا

الاقتصادية. الأمر الوثيق الصلة، في هذه الأعمال، بأنثروبولوجيا مستقبلية، هو ذلك التوتر بين ما أسميه أخلاقيات الإمكان، وأخلاقيات الاحتمال.

ما أقصده بأخلاقيات الإمكان هو طرائق التفكير والشعور والفعل التي تزيد من آفاق الأمل وتوسع مجال الخيال وتنتج قدرا أكبر من المساواة والإنصاف في ما أسميته القدرة على الطموح التي توسع مجال المواطنة العارفة والمبدعة والنقدية. هذه الأخلاقيات جزء لا يتجزأ من حركات المجتمع المدني العابرة للحدود القومية والمنظمات الديمقراطية التقدمية وسياسات الأمل بوجه عام؛ أما ما أقصده بأخلاقيات الاحتمال فهو طرائق التفكير والشعور والفعل المتدققة مما يطلق عليه "إيان هاكنج - *Ian Hacking*": "طوفان الأرقام"<sup>(19)</sup>، أو ما يراه "ميشيل فوكو - *Michel Foucault*": الأخطار الدقيقة لأنظمة التشخيص والإحصاء والمحاسبة الحديثة. كلها مرتبطة بشكل عام بنمو رأسمالية الكازينو، التي تربح من النكبات وتجنح إلى الرهان على الكوارث. هذه الأخلاقيات الأخيرة مرتبطة، على نحو نموذجي، بأشكال لأخلاقية من رأس المال العالمي والدول الفاسدة، وغيرها من مختلف المغامرات المريبة.

وأنا أقدم هنا هذين الأسلوبين الأخلاقيين المتناقضين لكي أقترح أن هناك تحت الجدل والتناقضات المحيطة بما نطلق عليه العولة، صراعا بنيويا بين هذين المبدئين. أحد المجالات التي يمكن أن نفحص فيها ما هو معرض للخطر في هذا الصراع بين أخلاقيات الإمكان وأخلاقيات الاحتمال، هو الاهتمام الحديث بالاستفادة المنظمة من الكوارث والأمان والطوارئ، كفرع جديد من المضاربة الرأسمالية.

وهناك مؤلفان، في المجال العام، يقدمان لنا صورا رصينة وجادة لهذا الاقتصاد الجديد، اقتصاد الكوارث؛ فهذه "ناعومي كلاين - *Naomi Klein*"<sup>(20)</sup>، تمد خطا مباشرا بين التبريح الفاحش من إعادة الإعمار في العراق، والأموال الطائلة التي جنتها

شركات كبرى من جراء أعمال خاصة بالبنية الأساسية والطاقة والأمن والهندسة في "نيو أورليانز" بعد إعصار "كاترينا"، وتكشف عن وجود منطق واحد أو مشابه في الكثير من مواقع الكوارث في العالم، سواء أكانت من فعل الطبيعة أو الإنسان. تقول "كلاين" في تحليلها:

حتى وقت قريب، كانت الكوارث مراحل للتسوية الاجتماعية، لحظات نادرة كانت المجتمعات الصغيرة تطرح الكوارث جانبا لكي تتعاون وتتآزر. الكوارث اليوم لحظات تباعد بيننا عندما نهوى إلى مستقبل يتسم بالتهايز والتفرقة الجذرية، بعضنا يخفى من الخريطة وآخرون يصعدون إلى دولة ملكية خاصة موازية مزودة بكل إمكانيات الترف من طرق ومطارات ومدارس راقية. (21)

تحليل "كلاين" لما تطلق عليه مركب رأسمالية الكوارث يبين لنا أنه أكثر مدعاة للقلق من المركب الصناعي العسكري القديم، حيث إنه ليس مجرد عالية على الدولة والموارد العامة، ولكنه بالفعل يسعى لكي يستنزفها ويحل محلها، إلى أن يتم إنهاك البنية الأساسية العامة تماما، وتستطيع هذه المؤسسات الخاصة الكبرى نفسها تأجير السلع والبضائع العامة لنفس المجتمع والدولة اللذين سبق أن سرقتهما منها؛ كما تستطيع "كلاين" أن تقدم لنا دلائل كافية من داخل الحكومة الأمريكية وخارجها، على أننا ندخل مرحلة تشق فيها التفرقة "العنصرية" الناجمة عن الكوارث طريقها لإنتاج عالم من المناطق الخضراء - نسخة عالمية مكبرة لما يحدث في بغداد - تقوم فيها سكانها من الطبقة الوسطى في ضواحيهم المسورة والمحمية بالحراس بشراء بنيتهم الأساسية والتزود باحتياجاتهم من الطاقة والأمن تحسبا لكوارث أوسع وانهيارات أشمل في البنية الأساسية. كما أننا نشهد بالفعل في مناطق مثل ضواحي أتلانطا - Atlanta، ميلاد "مدن العقود" - وهي مدن يتم إنشاؤها من الصفر بواسطة مقاولين، وهي

ضواحي مستقلة تمكنهم من التخلي عن مسئولياتهم الضريبية. أما الأكثر مدعاة للقلق فهو ما تكشف عنه تحليلات الأسواق والتوجهات السياسية العالمية من أن أسواق الأوراق المالية (البورصات) الآن تستقبل أخبار الكوارث الكبرى بزيادة الأسعار، بما يوحي بأن الكوارث السياسية تخلق ازدهارا اقتصاديا، على خلاف الانهيار الشديد المفاجئ في كثير من الأسواق بعد الحادى عشر من سبتمبر. الأرباح الطائلة من وراء هذا الفيض الغامر من الكوارث عبر العالم، تكشف عن ذلك الخط الدقيق الذى يربط بين استغلال الكوارث والاعتماد عليها في السباق على الكسب.

النظام الاقتصادى الذى يقتضى نموا مستمرا، بينما يقاوم تقريبا أى محاولة جادة لتنظيم البيئة أو المحافظة عليها يخلف وراءه باستمرار ذبلا من الكوارث، سواء عسكرية أو بيئية أو مالية؛ كما أن النهم إلى الربح السريع السهل الذى يخلفه الاستثمار القائم على المضاربة حول أسواق الأسهم والمال والعقارات إلى آليات لصنع الكوارث، كما حدث في الأزمة المالية الآسيوية وأزمة الـهيزو<sup>(\*)</sup> المكسيكية.. وعليه يمكن أن نقول إن اليد الخفية للسوق هى المسئولة عن إنتاج الكوارث، وإن السوق هى أحد المجالات التى تصنعها بالفعل.<sup>(22)</sup>

تحليل "كلارين" يمكن ربطه مباشرة بأخلاقيات الاحتمال، وذلك بالرجوع إلى مقال كتبه "مايكل لويس - Michael Lewis" ونشرته مجلة "نيويورك تيمز صنداي - New York Times Sunday Magazine"، فى عددها الصادر فى ٢٦ أغسطس ٢٠٠٧ تحت عنوان "فى كازينو الطبيعة".<sup>(23)</sup> مقال "لويس" يركز كذلك على الكوارث والنكبات والأرباح، إلا أن هدفه أكثر تحديدا من ذلك، وهو إلقاء الضوء على الأساليب الجديدة التى يستخدمها المغامرون والمحللون فى حساباتهم للكوارث

---

(\*) العملة النقدية.



واحتمالاتها؛ ورغم أن هذا المقال ظهر قبل مقال "كلاين" بأسابيع قليلة، يمكن قراءته باعتباره تحليلاً للأسلحة الفنية التي ينتجها مجمع كوارث الرأسمالية لتوجيه وإدارة المخاطر الجديدة التي تستهدف الإفادة منها.

يركز مقال "لويس" على صناعة التأمين وعلاقتها بعناصر المخاطرة الأخرى في السوق العالمية، وبخاصة في فترة ما بعد "كاترينا" التي واجه كثير من القائمين بالتأمين أثناءها خسائر فادحة، بعد عقود من الأرباح الطائلة في المناطق الأكثر عرضة للكوارث في الولايات المتحدة. محور تحليل "لويس" هو ذلك النمو في دور وأهمية آلية مالية جديدة يطلق عليها "سند الكوارث - *catastrophe bond*" أو - اختصاراً - "*cat bond*". سند الكوارث آلية محسوبة لتوليد الأرباح وتقليل الخسائر في صناعة التأمين، وباعتبارها وسيلة فرعية مساعدة فإنها تمكن كثيراً من اللاعبين الآخرين في ما يطلق عليه "لويس": "كازينو الطبيعة - *nature's casino*"، أو سوق حساب المخاطر المرتبطة بالحوادث شديدة الندرة (التي يطلق عليها التجار "المخاطر الذيلية - *tail risks*" أو الاهتزازات المالية المفاجئة التي تقدر نسبة حدوثها بـ ١٪ وربما أقل). سندات الكوارث تمكن من يشترونها من أن يصبحوا "باعة" لتأمين الكوارث: المشتري سوف يخسر كل أمواله في حال حدوث كارثة معينة خلال عدد معين من السنوات، أما بائع سند الكارثة - وعادة ما يكون شركة تأمين تحاول تأمين نفسها ضد خسائر ضخمة - فيدفع للمشتري معدل فائدة مرتفع. كثير من صناديق المضاربات لاعبون كبار في مجال سندات الكوارث، كما أن هناك أنواعاً جديدة من الشركات التي يسيطر عليها علماء طبيعة ورياضيون، تبتكر نماذج لتقييم مخاطر الأحداث الكارثية، يعمل على أساسها "الكازينو" بكامله؛ وباختصار، فإن الكوارث أصبحت مصدراً ليس فقط للربح من التأمين التقليدي (وما يسمى بإعادة التأمين) وإنما كذلك لأنواع جديدة من الوسائط المالية التي تحسب وتقدر المخاطرة فيما يتعلق بالحوادث، حيث

الماضى دليل معيب على المستقبل. هذه الصناعة المبنية على خلطة معقدة من التفكير القائم على الاحتمال، والمقامرة، ووضع النماذج العلمية، والتسعير، وتقدير المخاطر، هذه الصناعة يتجلى فيها بوضوح تام ما أطلق عليه أخلاقيات الاحتمال ونهجها الآخرون في تناول مشكلات عالم من الكوارث (القيمة). إذا جمعنا بين تحليل "ناعومى كلاين" الحاسم لمركب رأسمالية الكوارث، (الذى يتبنى الكوارث بشكل مباشر باعتبارها مصدرا للأرباح المفاجئة القائمة على عنصرية الكوارث واستنزاف البنية الأساسية العامة) وتحليل "لويس" للآليات والبروتوكولات المالية الجديدة (التي تضاعف من أساليب الإفادة من المخاطر المرتبطة بالحوادث بعيدة الاحتمال)، إذا جمعنا بين التحليلين يمكن أن نجد أن أخلاقيات الاحتمال تأخذ المخاطر إلى فضاءات الضرورة والطوارئ والمعاناة التي لم يكن يتخيلها أحد مثل "قيبر"، عندما ربط روح التجارة بمبادئ دينية كالثنية ونفسية معينة.

إن التحدى الذى يواجهه من يرغبون فى دراسة آليات المقامرة والمضاربة والمخاطرة وغيرها من صور الرهان فى العالم المعاصر، هو أننا لم نملك بعد وسيلة يمكن الاعتماد عليها للربط بين الفهم العام للايقين والمخاطرة والتكهن باعتبارها من ممارسات الحياة اليومية فى كل المجتمعات، وبين التكنولوجيات الجديدة الهائلة التى ظهرت لإدارة المخاطر بأشكالها الكلية والكارثية، والإفادة منها عن طريق أسواق وآليات مالية جديدة بالغة التعقيد. ولكى نكون قادرين على القيام بذلك، لابد من أن ندرس ونبحث بطريقة علمية كل المناطق والممارسات التى تكون فيها أخلاقيات الإمكان فى حال تماس مباشر مع أخلاقيات الاحتمال فى بيئات أو أوساط إقليمية وتاريخية وثقافية بعينها؛ وسوف يتطلب الأمر هنا القيام بدراسات دقيقة ومحكمة عن رؤية الفئات التالية (على سبيل المثال) لما يقومون به فى خضم مفاضلاتهم المعقدة بين أخلاقيات الإمكان وأخلاقيات الاحتمال، هذه الفئات هى: من يبيعون أعضاءهم

كجزء من تجارة الأعضاء البشرية، من يمارسون أشكالا شديدة الخطورة من الاتصال الجنسي، من يقومون برحلات خطيرة ومجازفات شديدة الخطر (مثل مناجم الماس) بحثا عن ضربة حظ مفاجئة، من يقومون ببناء مساكن في مواقع معرضة لأخطار بيئية شديدة برغم كل التحذيرات... الخ. مازالت مثل هذه الأعمال الإثنوجرافية في بدايتها؛ ولاستكشاف هذا الفضاء على نحو أكثر دقة، لا بد من العودة مرة أخرى والانفتاح على المعانى المتعددة لفكرة ما يعرف بـ: "*Speculation*"<sup>(\*)</sup>، لكى نخرج بصورة أفضل عن تداخل وتشابك علوم التوقع اليوم مع الاستراتيجيات والممارسات العادية لصنع المستقبل.

ليس لدينا حتى الآن وسيلة نتيبن من خلالها كيفية تداخل التوقع والخيال والطموح في مهمة صنع المستقبل، وذلك بالنسبة للقطاع الكبير من سكان العالم الذين يمكن أن يقال إنهم يعيشون في ظروف توصف بأنها "حياة عارية"<sup>(24)</sup>، أو جرداء، وذلك لأن - حتى - الحياة "العارية" لا يعوزها الشكل أو القوام الأخلاقي، ولا يمكن أن تقوم خارج إطار شعورى ثرى؛ وحيث إن العالم الاجتماعى الثقافى كان عرضة باستمرار للتآكل نتيجة ضغوط الارتجال، فمن المؤكد ألا يكون المستقبل فضاء محايدا أو تقنيا لكل من يشغلون فضاء الإمكان أكثر من فضاء الاحتمال، كتوجه رئيسى لهم فى العالم. بالنسبة لمعظم الناس العاديين - وبالتأكيد بالنسبة لمن يعيشون ظروف الفقر والإقصاء والتشريد والعنف والقمع - يطرح المستقبل نفسه عادة باعتباره ترفا أو كابوسا أو شكّا أو إمكانية تقتلص. بالنسبة لتلك المجتمعات والجماعات التى تواجه الآن معاناة تتزايد، واقتلاعا وأمراضا وكوارث - نحو ٥٠٪

---

(\*) لم أترجم "*Speculation*" فى هذا السياق تحديدا إلى مقابل عربى واحد، فهى تعنى "المضاربة (فى البورصة)"، والتأمل، والتفكير، والتحرز، والتخمين، والنظر العقلى، والمؤلف يريد الانفتاح على كل هذه المعانى والظلال. (المترجم).

تقريبا من سكان العالم، وبأى مقياس - فإن أبرز الحقائق الشعورية هى أن المستقبل صدمة شديدة للحاضر بسبب ما يحدث من كوارث لا حصر لها، وبالتالي يصبح الأمل مهددا غالبا بالنسبة للتجمعات السكانية التابعة بسبب ما يعترىها من نفور وخوف وغضب. هذه الأزمة الشعورية التى تسكن أيضا جغرافيا غير متسقة أو عالمية أو كونية لا بد من مواجهتها من قبل أولئك الذين يسعون إلى رسم المستقبل أو حتى يخططون من أجله، آخذين باعتبارهم أن المستقبل ليس مساحة فارغة أو لوحة بيضاء لنقوش الاستنارة التكنوقراطية أو تقلبات الطبيعة، وإنما هو فضاء للتخطيط الديمقراطي، الذى ينبغى أن يبدأ بالإقرار بأن المستقبل واقع ثقافى.

### عن مجالنا المعرفى ... وعنا.

هذه الأفكار عن الضرورة الملحة لبناء أنثروبولوجيا قوية للمستقبل تعيدنى إلى الرحلة التى قمت بها على امتداد هذا الكتاب. بدأت بفصل سبق أن نشرته فى ١٩٨٦ عن تداول وانتشار الأشياء وكيف يواجه ويغير هذا التداول وهذا الانتشار أنظمة القيمة، وكيف أننا لن نتمكن من فهم هذه الأنظمة إلا عندما نسلم بأن للأشياء أيضا، بعض مظاهر التغير التى ننسبها لأنفسنا، سواء أكان ذلك فيما يتعلق بأشكال القوة أو الطاقة أو المسيرة الحياتية.

فصول الكتاب التالية لذلك، استكشفت الأساليب التى عقدت بها العقود القليلة الأخيرة للعولمة أفكارى الأولية عن الحياة الاجتماعية للأشياء؛ فالآن نستطيع أن نرى أن أشكال التداول والانتشار مستمرة فى تداخلها مع انتشار الأشكال لإنتاج تشكيلات ثقافية جديدة غير متوقعة تتخذ فيها المحلية دائما صورا جديدة مثيرة للدهشة؛ ومع استمرار عملية العولمة فى إفراز أزمات جديدة معقدة بالنسبة للتداول والانتشار، نجد من الضروري أن نلزم أنفسنا بموقف موال ومناصر، بخصوص أمر

واحد على الأقل، وهو أن نكون وسطاء وعناصر تيسير ومشجعين على تبني أخلاقيات الإمكان في مواجهة أخلاقيات الاحتمال، وسبق أن أشرت إلى هذا الفارق في مواضع كثيرة من الفصول السابقة. وهنا أستطيع أن أقول بوضوح إن هذا الالتزام الأخلاقي يعتمد على فكرة مفادها أنه لا يمكن إقامة سياسة ديمقراطية حقيقية بناء على ذلك الطوفان من الأرقام - عن السكان والفقر والريخ والسلب والنهب - التي تهدد بقتل أى شكل من أشكال التفاؤل بخصوص الحياة والعالم. لا بد بالأحرى من البناء على أخلاقيات الإمكان التي يمكن أن توفر لنا منطلقاً أكثر شمولاً لتحسين نوعية الحياة العالمية وتستوعب رؤى متعددة للحياة الجيدة.

أما بالنسبة لنا، نحن الذين مازلنا نعمل في السلك الأكاديمي وانطلاقاً منه، فإن هذا الجدل الأخلاقي لا يمكن تطبيقه بشكل مجرد، ولا في تلك المجالات التي نحن بعيدون أو منفصلون عنها. لا بد من أن يبدأ ذلك داخل بيتنا: في مؤسساتنا، في مجالاتنا العلمية، في مناهجنا، وهذا هو السبب الذي جعلني أرسى هذا الكتاب حول جدل عن أهمية أنثروبولوجيا المستقبل بالنسبة لمستقبل الأنثروبولوجيا نفسه، ولا يعنى ذلك أنني مؤمن باصطفاء الأنثروبولوجيا لإنقاذ الحياة الأكاديمية أو العالم بدرجة أقل، فكل مجال من مجالات المعرفة والتساؤل يستطيع، ولا بد من، أن يصنع نموذجاً الخاص من هذه الرحلة. إننى أضع الأنثروبولوجيا في الصدارة اعترافاً واعتزازاً بحقيقة كونها مجالاً الخاص وخلفية تكويني العلمي، كما أنها، بالإضافة لذلك ضرب تداولي من الفكر سوف يواصل رحلاته العالمية الخاصة؛ وأعتقد أن هذه الرحلات العالمية في مستقبل الأنثروبولوجيا من المرجح أن تقوى وتدعم أخلاقيات الاحتمال إن هى وضعت في اعتبارها الحاجة إلى أنثروبولوجيا من أجل المستقبل، على نحو جاد. في هذا السياق، إن لم يكن في غيره، ليس لدينا ما نخسره سوى القيود التي تكبلنا.

## هوامش الفصل الخامس عشر

- (1) T.C. Schelling, *"Micromotives and Macrobehavior"*, New York: W.W.Norton&Co., 1978.
- (2) A. Appadurai, *"Modernity at Large: Cultural Dimentionions of Globalization"*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- (3) V. Turner, *"The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual"*, Ithaca: Cornell University press, 1970.
- (4) V. Das, *"Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary"*, Berkeley: University of California Press Press, 2006.
- (5) A. Appadurai, ed., *"Globalization"*, Durham: Duke University Press, 2003.
- (6) E. Bloch, *"The Principle of Hope"*, Cambridge: MIT Press, 1986.
- (7) M. Hardt and A. Negri, *"Multitude: War and Democracy in the Age of Empire"*, New York: Penguin Press, 2004.
- (8) D. Harvey, *"Spaces of Hope"*, Berkeley: University of California Press Press, 2006.
- (9) N. Fraser and A. Honneth, *"Redistrubution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange"*, London: Verso, 2003.
- (10) للمزيد عن هذه الخاصية الثقافية، انظر:  
P. Guyer, *"Kant's Groundwork for Metaphysics of Morals: Reader's Guide"*, London: Continuum, 2007.
- (11) F. Devji, *"The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics"*, New York: Columbia University Press, 2008.
- (12) G. Calame-Griaule, *"Ethnologie et Language. La Parole Chez les Dogon"*, Paris: Gallimard, 1965.
- (13) M. Douglas, *"Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo"*, New York: Praeger, 1966.

- (14) M. Douglas, *"Natural Symbols: Explanations in Cosmology"*, New York: Pantheon Books, 1970.
- (15) M. Douglas and A.B. Wildavsky, *"Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers"*, Berkeley: University of California Press, 1983.
- (16) K. Hart, *"The Memory Bank: Money in an Unequal World"*, London: Texere, 2000;
- Stock-exchange: H. Miyazaki, *"Between arbitrage and Speculation: An Economy of Belief and Doubt"*, *Economy and Society*, 2007, 36 (3), 397-416;
- A.Riles, *"Real Time: Unwinding Technocratic and Anthropological Knowledge,"* *American Ethnologist*, 2004, 31 (3), 392-405;
- New financial instruments: E.LiPuma and B.Lee, *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*, Durham: Duke University Press, 2004; gambling as game and Lifestyle: J.R. Cattelino, *High stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*, Durham: Duke University Press, 2008;
- And Related Similar risk-related phenomena of Modern Global Life: B. Maurer, *"Repressed Futures: Financial Derivatives' Theological Unconscious"*, *Economy and Society*, 2002, 31 (1), 15-36
- (17) J.Comaroff and J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1991;
- A.Mbembe, *"On The Post colony: Studies on the History of society and Culture"*, Berkeley: University of California Press, 2001; V. Rao, *"Post-Industrial Transitions: The Speculative Futures of Citizenship in Mumbai"*, in R. Mehrotra and P.Joshi. eds., *The Mumbai Reader*, Mumbai: Urban Design Research Institute, 2006; J.L. Roitman, *Fiscal Disobedience in Central Africa*, Princeton University Press, 2005.
- (18) G. Bataille, *"Visions of Excess: Selected Writings, 1927- 1939"*, A. Stoekl, ed., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

(19) I. Hacking, "Biopower and Avalanche of Printed Numbers", *Humanities in Society*, 1982, 5 (3-4), 279- 95.

(20) N. Klein, "Disaster Capitalism: The New Economy of Catastrophe", *Harper's*, October 2007, 47-58;

وانظر كذلك:

N. Klein, "The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism", New York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2007.

(21) *Ibid.*, 50.

(22) *Ibid.*, 58.

(23) M. Lewis, "In Nature's Casino", *New York Times*, 2007.

(24) G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign and Bare Life*", Stanford University Press, 1998.



## بيلوجرافيا

- Adams, F. G., and Behrman, J. R. (1982). *Commodity Exports and Economic Development*. Lexington, MA: Lexington Books.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Alsop, J. W. (1982). *The Rare Art Traditions: The History of Art Collecting and its Linked Phenomena*. Princeton: Princeton University Press.
- Alter, J. (2000). *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Anderson, B. (1991 [1983]). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, B. (1998). *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. New York: Verso.
- Appadurai, A. (1978). "Understanding Gandhi." In P. Homans (ed.), *Childhood and Selfhood: Essays on Tradition, Religion, and Modernity in the Psychology of Erik H. Erikson*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Appadurai, A. (ed.). (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (1998). "Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization." *Public Culture* 10(2), 225-47.
- Appadurai, A. (1998). "Full Attachment." *Public Culture* 10(2), 443-9.
- Appadurai, A. (2000). "Grassroots Globalization and the Research Imagination." *Public Culture* 12(1), 1-19.
- Appadurai, A. (ed.). (2003). *Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Appadurai, A. (2006). *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham: Duke University Press.
- Appadurai, A., and Holston, J. (1999). "Introduction: Cities and Citizenship." In J. Holston (ed.), *Cities and Citizenship*. Durham: Duke University Press.
- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Azoy, G. W. (1982). *Buzkashi, Game and Power in Afghanistan*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Balibar, E. (1991). "The Nation Form: History and Ideology." In E. Balibar and I. M. Wallerstein (eds.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso.
- Bataille, G. (1985). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. A. Stoekl (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Batliwala, S., and Brown, L. D. (2006). *Transnational Civil Society: An Introduction*. Bloomfield, CT: Kumarian Press.
- Baudrillard, J. (1968). *Le Système des Objets*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J. (1975). *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press.
- Baudrillard, J. (1981). *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis: Telos Press.
- Bayly, C. A. (1983). *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, C. A. (1986). "The Origins of Swadeshi (Home Industry): Cloth and Indian Society, 1700-1930." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Beck, U. (2000). *What is Globalization?* London: Blackwell.
- Benedict, B. (1983). *The Anthropology of World's Fairs: San Francisco's Panama Pacific International Exposition of 1915*. London: Scolar Press.
- Benjamin, W. (1968). "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction." In H. Arendt (ed.), *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Beunza, D., and Garud, R. (2007). "Calculators, Lemmings or Frame-Makers? The Intermediary Role of Securities Analysts." In M. Callon, Y. Millo, and F. Muniesa (eds.), *Market Devices*. Malden, MA: Blackwell.
- Beunza, D., and Stark, D. (2004). "Tools of the Trade: The Socio-Technology of Arbitrage in a Wall Street Trading Room." *Industrial and Corporate Change* 13(2), 369-401.
- Bhabha, H. K. (1990). *Nation and Narration*. New York: Routledge.
- Bindé, J. (2000). "Toward an Ethics of the Future." *Public Culture* 12(1), 51-72.
- Bloch, E. (1986). *The Principle of Hope*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bohannan, P. (1955). "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv." *American Anthropologist* 57(1), 60-70.
- Boltanski, L. (1999). *Distant Suffering: Morality, Media, and Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Boltanski, L., and Chiapello, E. (2007). *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.

- Bose, S. (2011). *His Majesty's Opponent: Subhas Chandra Bose and India's Struggle against Empire*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. R. Nice (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Braudel, F. (1982). *The Wheels of Commerce*. New York: Harper & Row.
- Breckenridge, C. (1984). "The Subject of Objects: The Making of a Colonial High Culture." Unpublished paper.
- Breckenridge, C. A., Pollock, S., and Bhabha, H. K. (eds.). (2000). *Cosmopolitanism*. Durham: Duke University Press.
- Brewer, J. (1990). *The Sinews of Power: War, Money, and the English State, 1688-1783*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brouwer, M. (2003). "Weber, Schumpeter and Knight on Entrepreneurship and Economic Development." In J. S. Metcalfe and U. Cantner (eds.), *Change, Transformation and Development*. Heidelberg: Physica Verlag.
- Buford, B. (1993). *Among the Thugs*. New York: W. W. Norton & Co.
- Burghart, R. (1978). "Hierarchical Models of the Hindu Social System." *Man* 13(4), 519-36.
- Calame-Griaule, G. (1965). *Ethnologie et Langage. La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard.
- Callon, M. (ed.) (1998). *The Laws of the Markets*. Malden, MA: Blackwell.
- Callon, M. (2007). "An Essay on the Growing Contribution of Economic Markets to the Proliferation of the Social." *Theory, Culture and Society* 24(7-8), 139-63.
- Callon, M., Millo, Y., and Muniesa, F. (eds.). (2007). *Market Devices*. Malden, MA: Blackwell.
- Callon, M., and Muniesa, F. (2003). "Economic Markets as Calculative Collective Devices." *Rezeaux* 21(122), 189-233.
- Campbell, S. (1983). "Kula in Vakuta: The Mechanics of Keda." In J. W. Leach and E. R. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassady, R. (1974). *Exchange by Private Treaty*. Austin: Bureau of Business Research, University of Texas at Austin.
- Cassanelli, L.V. (1986). "Qat: Changes in the Production and Consumption of a Quasilegal Commodity in Northeast Africa." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Cattellino, J. R. (2008). *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.

- Chapman, A. (1980). "Barter as a Universal Mode of Exchange." *L'Homme* 20(3), 33-83.
- Chatterjee, P. (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cheah, P. (2006). *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cheah, P., and Robbins, B. (eds.). (1998). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cochrane, G. (1970). *Big Men and Cargo Cults*. Oxford: Clarendon.
- Cohan, W. D. (2010). *House of Cards: A Tale of Hubris and Wretched Excess on Wall Street*. New York: Anchor Books.
- Collins, R. (1979). *The Credential Society*. New York: Academic Press.
- Comaroff, J., and Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, J., and Comaroff, J. (2000). "Privatizing the Millenium: New Protestant Ethics and the Spirits of Capitalism in Africa, and Elsewhere." *Afrika Spectrum* 35(3), 293-312.
- Curtin, P. D. (1984). *Cross-Cultural Trade in World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dalton, G. (1978). "The Impact of Colonization on Aboriginal Economies in Stateless Societies." *Research in Economic Anthropology* 1(1), 131-84.
- Damon, F. H. (1983). "What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Das, V. (2006). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Davenport, W. H. (1986). "Two Kinds of Value in the Eastern Solomon Islands." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, P. (1994). *Post Keynesian Macroeconomic Theory: A Foundation for Successful Economic Policies for the Twenty-First Century*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Davis, M. (2006). *Planet of Slums*. London: Verso.
- de Boeck, F. (2001). "Garimpeiro Worlds: Digging, Dying and 'Hunting' for Diamonds in Angola." *Review of African Political Economy* 28(90), 549-62.
- de Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze, G., and Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1994). *Given Time: I. Counterfeit Money*. P. Kamuf (trans.). Chicago: University of Chicago Press.

- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York: Routledge.
- Devji, F. (2008). *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics*. New York: Columbia University Press.
- Dies, E. J. (1925). *The Wheat Pit*. Chicago: Argyle Press.
- Dies, E. J. (1975). *The Plunger: A Tale of the Wheat Pit*. New York: Covici-Friede.
- Dimaggio, P. (1982). "Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston: The Creation of an Organizational Base for High Culture in America." *Media, Culture & Society* 4(1), 33-50.
- Diwakar, R. R. (1949). *Satyagraha in Action: A Brief Outline of Gandhiji's Satyagraha Campaigns*. Calcutta: Signet Press.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger.
- Douglas, M. (1967). "Primitive Rationing: A Study in Controlled Exchange." In R. Firth (ed.), *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon Books.
- Douglas, M., and Isherwood, B. (1979). *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. New York: Basic.
- Douglas, M., and Wildavsky, A. B. (1983). *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Dumont, L. (1970). *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. M. Sainsbury (trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, L. (1980). *On Value (Radcliffe-Brown Lecture)*. *Proceedings of the British Academy* (Vol. LXVI). London: Oxford University Press.
- Durkheim, É. (1965 [1912]). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Dwivedi, S., Mehrotra, R., and Mulla-Feroze, U. (1995). *Bombay: The Cities Within*. Bombay: India Book House.
- Edgerton, F. (trans.). (1972). *The Bhagavad Gita*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Engquist, J., and Lantz, M. (eds.). (2009). *Dharavi: Documenting Informalities*. New Delhi: Academic Foundation.
- Erikson, E. H. (1969). *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*. New York: W. W. Norton & Co.
- Evans-Pritchard, E. E. (1967 [1937]). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fernandez, J. (1965). "Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult." *American Anthropologist* 67(4), 902-27.
- Fernandez, J. (1974). "The Mission of Metaphor in Expressive Culture, with Comments and Rejoinder." *Current Anthropology* 15(2), 119-45.

- Fernandez, J. (1986). *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Firth, R. (1983). "Magnitudes and Values in Kula Exchange." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fliegelman, J. (1993). *Declaring Independence: Jefferson, Natural Language and the Culture of Performance*. Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, M. (1979). "Governmentality." In G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fraser, N. (2001). *Redistribution, Recognition and Participation: Toward an Integrated Conception of Justice*. World Culture Report 2. Paris: UNESCO Publications.
- Fraser, N., and Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition?: and A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.
- Geary, P. (1986). "Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1973). "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture." In C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1979). "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou." In C. Geertz, H. Geertz, and L. Rosen (eds.), *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1980). "Ports of Trade in Nineteenth-Century Bali." *Research in Economic Anthropology* 3, 109-22.
- Gell, A. (1986). "Newcomers to the World of Goods: Consumption among the Muria Gonds." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ghassem-Fachandi, P. (2006). *Sacrifice, Ahimsa, and Vegetarianism: Pogrom at the Deep End of Non-Violence*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ghurye, G. S. (1964). *Indian Sadhus*. Bombay: Popular Prakashan.
- Giddens, A. (2000). *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives*. New York: Routledge.
- Gingrich, A., and Banks, M. (eds.). (2006). *Neo-Nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology*. London: Berghahn Books.
- Girard, R. (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gluckman, M. (1983). "Essays on Lozi Land and Royal Property." *Research in Economic Anthropology* 5(1), 1-94.
- Goffman, E. (1969). *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Allen Lane.

- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.
- Goldthwaite, R. (1983). "The Empire of Things: Consumer Culture in Italy." Paper presented at Ethnohistory Workshop, University of Pennsylvania, November 10, 1983.
- Gourevitch, P. (1998). *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families: Stories From Rwanda*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Graburn, N. H. H. (1976). *Ethnic and Tourist Arts*. Berkeley: University of California Press.
- Gray, J. N. (1984). "Lamb Auctions on the Borders." *European Journal of Sociology* 25(1), 59-82.
- Gregory, C. A. (1982). *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- Gudeman, S. (1984). "Rice and Sugar in Panama: Local Models of Change." Paper presented at the Ethnohistory Workshop, University of Pennsylvania, October 6, 1984.
- Guyer, P. (2007). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: Reader's Guide*. London: Continuum.
- Habermas, J. (1975). *Legitimation Crisis*. T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon.
- Hacking, I. (1982). "Biopower and the Avalanche of Printed Numbers." *Humanities in Society* 5(3-4), 279-95.
- Hannerz, U. (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hansen, T. B. (1999). *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Hardt, M., and Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.
- Hart, K. (1982). "On Commoditization." In E. Goody (ed.), *From Craft to Industry: The Ethnography of Protoindustrial Cloth Production*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, K. (2000). *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. London: Texere.
- Harvey, D. (2000). *Spaces of Hope*. Berkeley: University of California Press.
- Hebdige, D. (1983). "Travelling Light: One Route into Material Culture." *RAIN (Royal Anthropological Institute News)* 59, 11-13.
- Heesterman, J. C. (1957). *The Ancient Indian Royal Consecration: The Rajasuya Described According to the Yajus Texts*. Gravenhage: Mouton.
- Held, D. (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford University Press.
- Hencken, H. (1981). "How the Peabody Museum Acquired the Mecklenburg Collection." In *Symbols* (Vol. 2-3). Peabody Museum, Harvard University.

- Latour, B. (1992). "Where Are the Missing Masses? Sociology of a Few Mundane Artifacts." In W. Bijker and J. Law (eds.), *Shaping Technology, Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Leach, E. (1983). "The Kula: An Alternative View." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lears, J. (2003). *Something for Nothing: Luck in America*. New York: Viking.
- Lears, T. J. J. (1981). *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920*. New York: Pantheon Books.
- Lee, B. (1998). "Peoples and Publics." *Public Culture* 10(2), 371-94.
- Lerner, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe: Free Press.
- Lewis, M. (2007). "In Nature's Casino." *The New York Times*. Retrieved from <http://www.nytimes.com/2007/08/26/magazine/26neworleans-t.html>.
- Lewis, M. (2010). *The Big Short: Inside the Doomsday Machine*. New York: W. W. Norton & Co.
- LiPuma, E., and Lee, B. (2004). *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*. Durham: Duke University Press.
- Lomnitz, C. (2005). *Death and the Idea of Mexico*. Cambridge, MA: Zone.
- Lopez, R. S. (1971). *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Lorenzen, D. N. (1978). "Warrior Ascetics in Indian History." *Journal of the American Oriental Society* 98(1), 61-75.
- Lubin, T. (2001). "Veda on Parade: Revivalist Ritual as Civic Spectacle." *Journal of the American Academy of Religion* 69(2), 377-408.
- MacKenzie, D. (2006). *An Engine, Not a Camera*. Cambridge, MA: MIT Press.
- MacKenzie, D., Muniesa, F., and Siu, L. (eds.). (2007). *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*. Princeton: Princeton University Press.
- Malinowski, B. (1978 [1922]). *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.
- Malkki, L. H. (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Manuel, P. (1993). *Cassette Culture: Popular Music and Technology in North India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, G. (1985). "Spending: The Hunts, Silver, and Dynastic Families in America." *European Journal of Sociology* 26(2), 224-59.



- Marriot, M. (1968). "Caste-Ranking and Food Transactions: A Matrix Analysis." In M. B. Singer and B. S. Cohn (eds.), *Structure and Change in Indian Society*. Chicago: Aldine.
- Marx, K. (1971). *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. New York: Vintage Books.
- Maurer, B. (2002). "Repressed Futures: Financial Derivatives' Theological Unconscious." *Economy and Society* 31(1), 15-36.
- Mauss, M. (1967). *The Gift*. New York: W. W. Norton & Co.
- Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony: Studies on the History of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Medick, H., and Sabeian, D. (eds.). (1984). *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, D. (ed.). (1983). "Things Ain't What They Used to Be." Special section of *RAIN (Royal Anthropological Institute News)* 59, 5-7.
- Miller, P., Kurunmaki, L., and O'Leary, T. (2008). "Accounting, Hybrids and the Management of Risk." *Accounting, Organizations and Society* 33(7-8), 942-67.
- Mintz, S. W. (1979). "Time, Sugar and Sweetness." *Marxist Perspectives* 2(4), 56-73.
- Mitchell, W. J. T. (2005). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mitlin, D., and Satterthwaite, D. (2004). *Empowering Squatter Citizen: Local Government, Civil Society, and Urban Poverty Reduction*. London: Earthscan.
- Miyazaki, H. (2007). "Between Arbitrage and Speculation: An Economy of Belief and Doubt." *Economy and Society* 36(3), 397-416.
- Moffatt, M. (1979). *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. Princeton: Princeton University Press.
- Morris, C. R. (2009). *The Two Trillion Dollar Meltdown: Easy Money, High Rollers, and the Great Credit Crash*. New York: Public Affairs.
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mukerji, C. (1983). *From Graven Images: Patterns of Modern Materialism*. New York: Columbia University Press.
- Munn, N. D. (1977). "The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes." *Journal de la Société des Océanistes* 33(54), 39-53.
- Munn, N. D. (1983). "Gawan Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influence." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nappi, C. (1979). *Commodity Market Controls: A Historical Review*. Lexington, MA: Lexington Books.

- Narayan, D., Chambers, R., Shah, M. K., and Petesch, P. (2001). *Voices of the Poor: Crying Out for Change*. New York: Published for the World Bank by Oxford University Press.
- Narayan, D., Patel, R., Schafft, K., Rademacher, A., and Koch-Schulte, S. (2001). *Voices of the Poor: Can Anyone Hear Us?* New York: Published for the World Bank by Oxford University Press.
- Nef, J. U. (1958). *Cultural Foundations of Industrial Civilization*. New York: Harper.
- Neuwirth, R. (2004). *Shadow Cities: A Billion Squatters, a New Urban World*. New York: Routledge.
- Nordstrom, C. (2007). *Global Outlaws: Crime, Money, and Power in the Contemporary World*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. C., and Cohen, J. (1996). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press.
- Ortner, S. B. (1995). "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal." *Comparative Studies in Society and History* 37(1): 173-93.
- Pagden, A. (1983). *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patel, S., Burra, S., and D'Cruz, C. (2001). "Slum/Shack Dwellers International (SDI): Foundations to Treetops." *Environment and Urbanization* 13(2), 45-59.
- Patel, S., and Thorner, A. (eds.). (1995). *Bombay: Mosaic of Modern Culture*. Bombay: Oxford University Press.
- Pendse, S. (1995). "Toil, Sweat and the City." In S. Patel and A. Thorner (eds.), *Bombay: Metaphor for Modern India*. Bombay: Oxford University Press.
- Perlin, F. (1983). "Proto-Industrialization and Pre-Colonial South Asia." *Past and Present* 98(1), 30-95.
- Pinch, W. R. (1996). *Peasants and Monks in British India*. Berkeley: University of California Press.
- Pinch, W. R. (2006). *Warrior Ascetics and Indian Empires*. New York: Cambridge University Press.
- Pollock, S. I. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press.
- Powers, M. J. (1983). *Getting Started in Commodity Futures Trading*. Columbia: Investor Publications.
- Preda, A. (2007). "Where Do Analysts Come From?" In M. Callon, Y. Millo, and F. Muniesa (eds.), *Market Devices*. Malden, MA: Blackwell.
- Price, J. A. (1980). "The Silent Trade." *Research in Economic Anthropology* 3, 75-96.

- Proctor, R. (1995). "The Destruction of 'Lives Not Worth Living.'" In J. Terry and J. Urla (eds.), *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture, Race, Gender, and Science*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rao, V. (2006). "Post-Industrial Transitions: The Speculative Futures of Citizenship in Mumbai." In R. Mehrotra and P. Joshi (eds.), *The Mumbai Reader*. Mumbai: Urban Design Research Institute.
- Reddy, W. M. (1986). "The Structure of a Cultural Crisis: Thinking About Cloth in France Before and After the Revolution." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reich, R. B. (1992). *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*. New York: A. A. Knopf.
- Renfrew, C. (1986). "Varna and the Emergence of Wealth in Prehistoric Europe." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riles, A. (2004). "Real Time: Unwinding Technocratic and Anthropological Knowledge." *American Ethnologist* 31(3), 392-405.
- Robbins, B. (1999). *Feeling Global: Internationalism in Distress*. New York: New York University Press.
- Roitman, J. L. (2005). *Fiscal Disobedience: An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenau, J. (1997). *Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothermund, I. (1963). *The Philosophy of Restraint: Mahatma Gandhi's Strategy and Indian Politics*. Bombay: Popular Prakashan.
- Rudolph, L. I., and Rudolph, S. H. (1967). *The Modernity of Tradition: Political Development in India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. D. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
- Sahlins, M. D. (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. D. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sahlins, M. D. (1987). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sassen, S. (1998). *Globalization and its Discontents*. New York: New Press.
- Sassen, S. (1999). *Guests and Aliens*. New York: New Press.
- Sassen, S. (2000). "Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization." *Public Culture* 12(1), 215-32.
- Schelling, T. C. (1978). *Micromotives and Macrobehavior*. New York: W. W. Norton & Co.

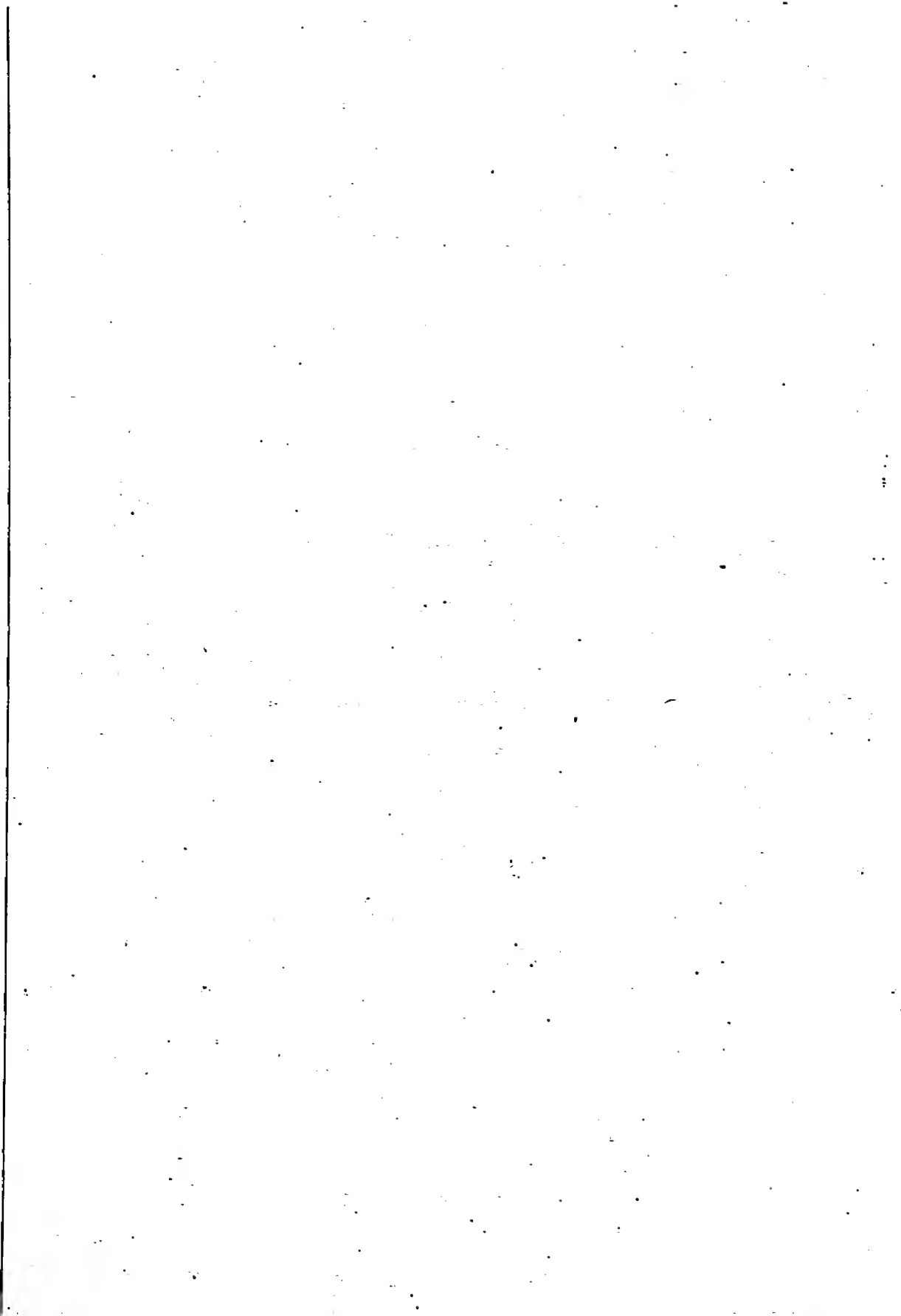
- Schmidt, A. (1971). *The Concept of Nature in Marx*. London: New Left Books.
- Schudson, M. (1984). *Advertising, the Uneasy Persuasion: Its Dubious Impact on American Society*. New York: Basic Books.
- Schumpeter, J. A. (2008 [1942]). *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper Perennial.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Seddon, D. (ed.). (1978). *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology*. London: Frank Cass.
- Sen, A. K. (1984). *Resources, Values and Development*. Oxford: Blackwell.
- Sen, A. K. (1985). *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: Elsevier.
- Sen, A. K. (1999). *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- Sharma, K. (2000). *Rediscovering Dharavi: Stories from Asia's Largest Slum*. New York: Penguin Books.
- Siegel, J. T. (1997). *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Silverstein, M. (1976). "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description." In K. Basso and H. Selby (eds.), *Meaning and Anthropology*. New York: Harper & Row.
- Simmel, G. (1957). "Fashion." *American Journal of Sociology* 62(6), 541-58.
- Simmel, G. (1978 [1907]). *The Philosophy of Money*. London: Routledge.
- Smith, F. M. (1987). *The Vedic Sacrifice in Transition: A Translation and Study of the Trikamandana of Bhaskara Misra*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Sombart, W. (1967). *Luxury and Capitalism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sorkin, A. R. (2009). *Too Big to Fail: The Inside Story of How Wall Street and Washington Fought to Save the Financial System—and Themselves*. New York: Viking.
- Spooner, B. (1986). "Weavers and Dealers: the Authenticity of an Oriental Carpet." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sraffa, P. (1960). *Production of Commodities by Means of Commodities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Srikrishna, B.N. (1998). *Damning Verdict: Report of the Srikrishna Commission*. Mumbai: Sabrang Communications and Publishing.
- Stewart, S. (1984). *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Strathern, A. J. (1983). "The Kula in Comparative Perspective." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Swallow, D. (1982). "Production and Control in the Indian Garment Export Industry." In E. Goody (ed.), *From Craft to Industry: The Ethnography of Proto-Industrial Cloth Production*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, S. J. (1984). *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, M. T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1992). "The Politics of Recognition." In A. Gutmann and C. Taylor (eds.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.
- Tett, G. (2009). *Fool's Gold: How the Bold Dream of a Small Tribe at J. P. Morgan Was Corrupted by Wall Street Greed and Unleashed a Catastrophe*. New York: Free Press.
- Thapar, R. (1989). "Syndicated Hinduism." In G.-D. Sontheimer and H. Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar Publications.
- Thirsk, J. (1978). *Economic Policy and Projects*. Oxford: Clarendon Press.
- Thompson, M. (1979). *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Toulmin, S. (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Free Press.
- Turner, V. (1970). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- van der Veer, P. (1988). *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*. London: Athlone Press.
- van der Veer, P. (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. T. Parsons (trans.). New York: Charles Scribner's Sons.
- Weber, M. (1958). *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe: Free Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. G. Roth and C. Wittich (eds.). Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1978 [1922]). "Classes, Status Groups, and Parties." In W. G. Runciman (ed.), *Max Weber: Selections in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1981 [1923]). *General Economic History*. New Brunswick: Transaction.

- Weber, M., and Eisenstadt, S. N. (1968). *On Charisma and Institution Building*. Selected papers, edited and with an introduction by S. N. Eisenstadt. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, M. (1996). *The Sociology of Religion*, J. P. Grossein, ed. and trans., with an introduction by Jean-Claude Passeron. Paris: Gallimard.
- Weiner, A. B. (1983). "A World of Made is Not a World of Born: Doing Kula on Kiriwana." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wessel, D. (2009). *In Fed We Trust: Ben Bernanke's War on the Great Panic*. New York: Crown Business.
- Worsley, P. (1957). *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.
- Zaloom, C. (2006). *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London*. Chicago: University of Chicago Press.
- Žižek, S. (1997). *The Plague of Fantasies*. London: Verso.

## معجم المترجم

يضم هذا المعجم الذى قام المترجم بإعداده -  
بالإضافة إلى مسرد الألفاظ والمعانى والاختصارات  
- مجموعة من الملاحق الإضافية التى تلقى الضوء  
على بعض المصطلحات والمفاهيم الأساسية الواردة  
فى النص الأجنبى، إلى جانب معلومات موجزة عن  
أهم العلماء والمفكرين الذين أشار إليهم المؤلف  
وتحاور مع أفكارهم فى هذا العمل المهم.





## مسرد الألفاظ والمعاني

### A

<i>Abnegation</i>	تخل عن - نكران
<i>Absolute Poverty</i>	فقر مدقع
<i>Absolute State</i>	دولة مستبدة
<i>Absolutism</i>	الاستبداد
<i>Abstemious</i>	معتدل - غير مسرف
<i>Abstention</i>	امتناع
<i>Abstinence</i>	تعفف
<i>Acculturation</i>	تثقف (تكيف ثقافي)
<i>Acquisition</i>	اكتساب
<i>Action Frame of Reference</i>	الإطار المرجعي للفعل
<i>Action Theory</i>	نظرية الفعل
<i>Activism</i>	النشاطية
<i>Activist</i>	ناشط - أحد النشطاء
<i>Aesthetic</i>	جمالي - فني
<i>Affect</i>	شعور - عاطفة
<i>Afterlife</i>	الحياة الآخرة
<i>Agency</i>	الفعل - التأثير
<i>Agent</i>	أداة - وسيلة - عامل
<i>Ahimsa</i>	اللاعنف (أهمسا)
<i>Alienation</i>	اغتراب
<i>Alliance</i>	تحالف

<b>Altruism</b>	الإيثار - الغيرية
<b>Ambivalence</b>	ازدواجية - تناقض
<b>Americanism</b>	الأمريكانية
<b>Anachronism</b>	مفارقة تاريخية
<b>Anima</b>	
<b>Animatism</b>	الإحيائية
<b>Animism</b>	الأروحية
<b>Anomie, Anomy</b>	اللامعيارية
<b>Anticipation</b>	توقع
<b>Anthropology</b>	الأنثروبولوجيا
<b>Anxiety</b>	قلق - تلهف
<b>Apartheid</b>	الفصل العنصري
<b>Archaeology</b>	أركيولوجيا
<b>Area Studies</b>	دراسات المناطق
<b>Argument</b>	جدل - نقاش
<b>Ascetic</b>	زهدى - تنسكى
<b>Asceticism</b>	زهد - تنسك
<b>Aspiration</b>	طموح - تطلع
<b>Assimilation</b>	تمثل - استيعاب
<b>Atomism</b>	المذهب الذرى
<b>Aufklarung</b>	التنوير
<b>Austerity</b>	زهد - تقشف
<b>Authenticity</b>	أصالة - صحة
<b>Authoritarianism</b>	السلطوية
<b>Autocracy</b>	الأوتوقراطية (الحكم المطلق)
<b>Autocratic</b>	مستبد - استبدادى
<b>Autonomy</b>	استقلال ذاتى
<b>Avoidance</b>	تجنب - تحاش

*Awareness*  
*Axiomatic*

وعى  
بدهى - بدهى

## B

*Babri Masjid*  
*Baharatia Janata Party*  
*Bears and Bulls*  
*Behaviourism*  
*Beruf (calling)*  
*Bios (Political Life)*  
*Bourgeoisie*

مسجد بابرى  
حزب باهاراتيا چاناتا  
الدبة والثيران  
النزعة السلوكية  
نداء باطنى  
الحياة السياسية  
البرجوازية

## C

*Calling*  
*Calvinism*  
*Capability*  
*Capacity*  
*Capital*  
*Capitalism*  
*Cashocracy*  
  
*Caste*  
*Catastrophe Bonds (Catbonds)*  
*Category*  
*Catholicism*  
*Celibacy*  
*Census*

نداء - دافع باطنى  
الكالفنية  
مقدرة - قابلية  
قدرة  
رأس المال  
الرأسمالية - النظام الرأسمالى  
الكاشقراطية (سيطرة التعامل  
النقدى)  
طائفة  
سندات الكوارث  
فئة - مقولة  
الكاثوليكية  
عزوبة - تبطل  
تعداد

<b>Certainty</b>	يقين
<b>Charter</b>	ميثاق - عهد
<b>Chauvinism</b>	الشوفينية
<b>Child abuse</b>	الإساءة للطفل
<b>Circulation</b>	انتشار - تداول
<b>civil</b>	<b>Civil</b> مدنى - أهلى
	<b>disobedience</b> - عصيان مدنى - <b>civil rights</b> ، حقوق مدنية ،
	<b>civil society</b> - مجتمع مدنى - <b>civil war</b> ، حرب أهلية
<b>Cloning</b>	استنساخ
<b>Coalition</b>	ائتلاف
<b>Coercion</b>	قسر
<b>Coexistence</b>	تعايش
<b>Cold War</b>	حرب باردة
<b>Collective</b>	جمعى
<b>Commercialism</b>	الروح (التزعة) التجارية
<b>Commodification</b>	تسليع
<b>Commodity</b>	سلعة
<b>Communism</b>	الشيوعية
<b>Community</b>	مجتمع - جماعة اجتماعية
<b>Comparative Studies</b>	دراسات مقارنة
<b>Compromise</b>	تسوية - حل وسط
<b>Compulsion</b>	إكراه - قسر
<b>Concession</b>	تنازل - تساهل
<b>Conceptual</b>	مفاهيمى
<b>Configuration</b>	تشكل - شكل - هيئة
<b>Conformity</b>	امثال
<b>Conglomeration</b>	تجميع - تكتيل

<b>Connectivity</b>	الاتصال - التضام
<b>Consciousness</b>	وعى
<b>Consensus</b>	إجماع - توافق
<b>Conservatism</b>	النزعة المحافظة
<b>Constitution</b>	دستور
<b>Constructionism</b>	البنوية
<b>Consumer goods</b>	سلع استهلاكية
<b>Consumption</b>	الاستهلاك
<b>Containment</b>	احتواء
<b>Contemplation</b>	تأمل
<b>Contradictions</b>	تناقضات
<b>Conventions</b>	أعراف
<b>Convergence</b>	تقارب
<b>Corruption</b>	فساد
<b>Cosmology</b>	الكوزمولوجيا
<b>Cosmopolis</b>	مدينة عالمية
<b>Cosmopolitan</b>	كوزموبوليتان
<b>Cosmopolitanism</b>	كوزموبوليتانية
<b>Credit</b>	ائتمان
<b>Cross- border activism</b>	نشاطية عبر الحدود
<b>Cross- Cultural</b>	عبر ثقافي
<b>Crowds</b>	حشود
<b>Cult</b>	عبادة - طائفة دينية

٤ **Cultural** ثقافي

**Cultural Anthropology** - الأنثروبولوجيا الثقافية

**Cultural Capital** - رأس المال الثقافي

١٠ **Cultural Integration** - تكامل ثقافي

*Cultural Lag* - تخلف ثقافي

*Cultural Materialism* - المادية الثقافية

*Cultural Pluralism* - التعددية الثقافية

*Cultural Shock*

صدمة ثقافية

## D

*Data*

بيانات - معلومات

*Death rate*

معدل (نسبة) الوفيات

*Debacle*

تدهور (في الأسعار)

*Debate*

جدل - نقاش

*Deconstruction*

تقويض - تفكيك - تحليل البنية -  
نقض

*Decosmopolitanization*

تناقص الصبغة الكوزموبوليتانية

*Degeneration*

انحلال - تفسخ

*Dehumanization*

التجريد من الصفات الإنسانية

*Deindustrialization*

تراجع التصنيع

*Delocalization*

الإزالة من الموقع

*Demagoge*

الدياجوجية (الدهماوية)

*Democratization*

التحول إلى الديمقراطية

*Demography*

الديموجرافيا (علم دراسة السكان)

*Demonize*

يشيطن

*Demonstrations*

مظاهرات

*Demoralization*

تثييط الهمة - خفض الروح المعنوية

*Denouncement*

شجب - استنكار

*Deportation*

ترحيل

*Design*

تصميم

*Desocialization*

افتقاد التنشئة الاجتماعية

<b>Despotism</b>	استبداد - حكم مطلق
<b>Destitution</b>	عوز - فقر مدقع
<b>Determinism</b>	الحتمية
<b>Devaluation</b>	خفض العملة
<b>Developmentalism</b>	التطورية - الإنمائية
<b>Dharma</b>	النظام الأخلاقي (الممارسة الملتزمة بقواعد الطائفة)
<b>Dialectical Materialism</b>	المادية الجدلية
<b>Diaspora</b>	الشتات
<b>Dichotomy</b>	ثنائية
<b>Diffrentiation</b>	تمييز - تفرقة
<b>Dirt</b>	الذنس - النجاسة
<b>Discrimination</b>	تمييز - تفرقة
<b>Disempowered</b>	بدون صلاحيات - غير مُمكن
<b>Disillusion</b>	تحرر من الوهم
<b>Displacement</b>	تشريد - إزاحة
<b>Diversion</b>	تحول - انحراف
<b>Divine Finality</b>	الغاية اللاهوتية
<b>Documentation</b>	توثيق
<b>Dogmatic</b>	متعسف - جامد الفكر
<b>Dualism</b>	ثنائية - ازدواجية
<b>Dynamics</b>	قوى محركة
<b>Dysfunction</b>	خلل وظيفي

## E

<b>Ecology</b>	علم البيئة
<b>Economics</b>	علم الاقتصاد
<b>Elective Affinity</b>	الصلة الفكرية

<b>Elitism</b>	النخبوية
<b>Embeddedness</b>	الإدراج - التبطين
<b>Embodiment</b>	تجسيد
<b>Emergency</b>	ضرورة - حاجة ملحة
<b>Emigration</b>	هجرة - نزوح
<b>Empirical</b>	إمبيريقى
<b>Enlightenment</b>	حركة التنوير
<b>Environment</b>	بيئة
<b>Equality</b>	مساواة - تكافؤ
<b>Equity</b>	عدالة - إنصاف
<b>Ethics</b>	أخلاقيات - آداب المهنة
<b>Ethnos</b>	أعراق
<b>Ethnocentric</b>	متمركز حول العرق
<b>Ethnography</b>	إثنوجرافيا
<b>Ethnology</b>	الإثنولوجيا - علم الأعراق
<b>Ethos</b>	روح
<b>Eugenics</b>	اليوجينيا - علم النسل أو الإنسال
<b>(The) everyday</b>	اليومي - العادى
<b>Evolution</b>	التطور
<b>Exclusion</b>	استبعاد - إقصاء
<b>Exchange</b>	تبادل
<b>Exemplary</b>	يقتدى به - نموذجى
<b>Exile</b>	منفى - نفى
<b>Existentialism</b>	الوجودية
<b>Expansionism</b>	التوسعية
<b>Expenditure</b>	إنفاق
<b>Experimentation</b>	تجريب
<b>Exploitation</b>	استغلال
<b>Extremism</b>	النزعة إلى التطرف



## F

<b>Fact</b>	واقع - حقيقة
<b>Faculty</b>	قدرة - ملكة عقلية
<b>Faith</b>	إيمان - دين
<b>Family Tree</b>	شجرة النسب (العائلة)
<b>Fanaticism</b>	التعصب
<b>Fascism</b>	الفاشية
<b>Fashion</b>	طراز - زى
<b>Favoritism</b>	محابة - محسوبية
<b>Federation</b>	اتحاد فيدرالى
<b>Fetishism</b>	الفتشية - الصنمية - التقديس
<b>Feudalism</b>	الإقطاع
<b>Fieldwork</b>	عمل ميدانى
<b>Final Solution</b>	الحل النهائى
<b>Finance</b>	تمويل - يمول
<b>Financial</b>	مالى
<b>Formalism</b>	الشكلية
<b>Framework</b>	هيكل - إطار
<b>Functionalism</b>	الوظائفية
<b>Fundamentalism</b>	الأصولية
<b>Funding</b>	تمويل
<b>Futurism</b>	المستقبلية
<b>Futurology</b>	علم المستقبل

## G

<b>Gap</b>	فجوة - ثغرة
<b>Garibi hatao (remove Poverty)</b>	شعار غاندى (اقضوا على الفقر)
<b>Gaze</b>	النظرة المحدقة

**Gemeinschaft (Community)**

**Genealogy**

**Gender**

**Genesis**

**Genetics**

**Genocide**

**Gesellschaft (Society)**

**Giest**

**Gift**

**Gita**

**Global**

**Globalization**

**Governance**

**Government**

**Governmentalism**

**Governmentality**

**Guilt**

**Guru**

مجتمع محلي

سلسلة النسب - علم الأنساب

النوع

سفر التكوين

علم الوراثة

إبادة جماعية

المجتمع

روح

هبة - منحة - هدية

طبقة اجتماعية

عالمى - كلى - شامل

العولمة

الحكم الرشيد

حكم - حكومة - سيطرة

الحكوماتية

التحكم الاجتماعى الشامل

إثم - ذنب - معصية

المرشد الروحى (عند الهندوس)

## H

**Habitus**

**Hagiography**

**(the) Halo Effect**

**Haven**

**Hedge Fund**

**Hegemony**

**Heterogeneous**

**Hindu**

الطابع الاجتماعى الثقافى

سير القديسين

خطأ الهالة - أثر الانبهار

ملاذ - مأوى

صندوق المضاربات

سيطرة - هيمنة

غير متجانس - مغاير

هندوسى

<b>Hindutva</b>	الأيديولوجية الهندوسية
<b>Historical Materialism</b>	المادية التاريخية
<b>Historicism</b>	التزعة التاريخية
<b>Historicity</b>	التاريخية
<b>Holism</b>	الكلية
<b>Homogenous</b>	متجانس
<b>Honor Killing</b>	القتل دفاعاً عن الشرف
<b>Housing Activists</b>	نشطاء من أجل قضية الإسكان
<b>Humiliation</b>	إذلال - امتهان
<b>Hunting and Gathering Society</b>	مجتمع الصيد والالتقاط
<b>Hybrid</b>	هجين
<b>Hybridization</b>	تهجين - هجنة
<b>Hypothetical</b>	افتراضي
<b>Hysteria</b>	هستيريا

## I

<b>Iconology</b>	دراسة الأيقونات
<b>Idealism</b>	المثالية
<b>Identity Crisis</b>	أزمة الهوية
<b>Ideology</b>	الأيديولوجية
<b>Ignomity</b>	خزي - عار
<b>Illegal</b>	غير قانوني - غير شرعي
<b>Immunity</b>	حصانة
<b>Implicit</b>	ضمني - مفهوم ضمناً
<b>Improvisation</b>	ارتجال
<b>Incitement</b>	تحريض
<b>Inclusion</b>	تضمن - تضمين
<b>Indifference</b>	لامبالاة

<b>Individualism</b>	الفردانية
<b>Inflation</b>	تضخم
<b>Inherent</b>	ملازم - متأصل
<b>Inhibition</b>	منع - كبح
<b>Inhuman</b>	لا إنساني
<b>Initiation rites</b>	طقوس التكريس
<b>Initiative</b>	مبادرة
<b>Insight</b>	تبصر
<b>Inspiration</b>	إلهام
<b>Insurance</b>	تأمين
<b>Insurgency</b>	عصيان - تمرد
<b>Interdependence</b>	اعتماد متبادل
<b>Interdisciplinary</b>	بينى (متعدد) المجالات
<b>Intuition</b>	حدس - بديهية
<b>Invisible hand</b>	اليد الخفية
<b>Iron Curtain</b>	الستار الحديدي
<b>Irrational</b>	لاعقلانى - لا منطقى
<b>Isolation</b>	عزلة
<b>Isolationism</b>	الانعزالية
<b>Ivory Tower</b>	البرج العاجى

## J

<b>Jeopardize</b>	يعرض للخطر
<b>Job Satisfaction</b>	الإشباع الوظيفى
<b>Jurisdiction</b>	الصلاحيه القضائية
<b>Justice</b>	العدل - العدالة
<b>Justification</b>	تبرير
<b>Juxtaposition</b>	مجانبة (وضع شىء بجانب آخر)

## K

<b>Karma</b>	المكانة العليا التي يكتسبها الشخص
<b>Katharsis</b>	تطهر
<b>Keda</b>	طريق = مسار
<b>Key Money</b>	خلو ر جل
<b>Kingly</b>	ملكى - جليل
<b>Kinship</b>	قراية - نسب
<b>Kitoum</b>	شئ ثمين يتم تبادله فى حلقة الكولا
<b>Kula ring</b>	دورة الكولا
<b>Kula System</b>	نظام الكولا

## L

<b>Laissez-Faire</b>	سياسة عدم التدخل (دعه يعمل)
<b>Lawless</b>	غير خاضع لقانون
<b>Legacy</b>	إرث - ميراث - تراث
<b>Legend</b>	أسطورة
<b>Legislation</b>	تشريع
<b>Legitimism</b>	الشرعية
<b>Lending</b>	إقراض
<b>Liberalism</b>	الليبرالية
<b>Lifeline</b>	جبل إنقاذ
<b>Liminality</b>	الوقوف بعتبة الشعور
<b>Literacy</b>	معرفة القراءة والكتابة
<b>Locality</b>	المحلية
<b>Localization</b>	جعل الشئ محليا
<b>Long Selling</b>	البيع الطويل

<i>Longue durée</i>	المدى الطويل
<i>Lucidity</i>	صفاء - شفافية
<i>Lumpen</i>	منبوذ
<i>Lumpen Proletariat</i>	البروليتاريا الرثة
<i>Luxury goods</i>	سلع ترفية

## M

<i>Machine Production</i>	إنتاج الآلة
<i>Magic</i>	السحر
<i>Magicality</i>	السحرية
<i>Mana</i>	قوة
<i>Marginalization</i>	تهميش
<i>Market</i>	سوق
<i>Marketize</i>	يسوق
<i>Masses</i>	الجمهير
<i>Maya doctrine</i>	مبدأ بنية المظهر (انظر الإضاءة)
<i>Means of Production</i>	وسائل الإنتاج
<i>Mediation</i>	توسط
<i>Medieval</i>	ينتمي إلى القرون الوسطى
<i>Megapolis</i>	مدينة ضخمة
<i>Merchandise</i>	بضائع - سلع - تجارة
<i>Military- Industrial Complex</i>	المركب الصناعى العسكرى
<i>Messianism</i>	حركة الإنقاذ الدينى
<i>Metalanguage</i>	ما وراء اللغة
<i>Metaphoric</i>	مجازى
<i>Metaphysics</i>	الميتافيزيقا - ما وراء الطبيعة
<i>Method</i>	طريقة - منهج
<i>Methodism</i>	المنهجية

<b>Metropolis</b>	مدينة كبرى
<b>Migration</b>	هجرة - نزوح - ارتحال
<b>Millenarian</b>	الألفية السعيدة
<b>Minority</b>	أقلية
<b>Minoritization</b>	التحويل إلى أقلية
<b>Misery</b>	بؤس
<b>Moderation</b>	اعتدال
<b>Mobilization</b>	تعبئة - تحريك
<b>Modernism</b>	الحداثة
<b>Modernity</b>	العصرية (كون الشيء عصريا)
<b>Modernization</b>	تحديث
<b>Momentum</b>	زخم
<b>Monastic ethics</b>	أخلاقيات الرهبنة
<b>Monopoly</b>	احتكار
<b>Mortgage</b>	رهن عقارى
<b>Mumba - Devi</b>	إلهه هندوسية
<b>Myth</b>	أسطورة
<b>Mythology</b>	الميثولوجيا - على الأساطير

## N

<b>Narration</b>	سرد - حكى
<b>Narrative</b>	قصة - سردية
<b>Nation</b>	أمة - دولة
<b>National</b>	قومى - وطنى - أهلى
<b>Nationalism</b>	قومىة
<b>Nationality</b>	جنسية
<b>Nationalization</b>	تأميم
<b>Nation- state</b>	الدولة - الأمة

<b><i>Native Language</i></b>	اللغة الأصلية (الأم)
<b><i>Negotiable</i></b>	قابل للتفاوض
<b><i>Neighborhood</i></b>	الجوار
<b><i>Neoclassical</i></b>	كلاسيكي محدث
<b><i>Neoliberalism</i></b>	الليبرالية الحديثة
<b><i>Nomadism</i></b>	البداوة - حياة الترحل
<b><i>Nonviolence</i></b>	اللاعنف
<b><i>Normative</i></b>	معياري
<b><i>Nuclear Family</i></b>	أسرة نووية (أب وأم ويضعة أولاد)

## O

<b><i>Object</i></b>	شيء (كل ما هو مدرك بالعقل أو الحواس)
<b><i>Objectivism</i></b>	الموضوعية
<b><i>Obligation</i></b>	التزام
<b><i>Occupation</i></b>	احتلال - مهنة
<b><i>Offer and Demand</i></b>	العرض والطلب
<b><i>Offering</i></b>	قربان - هبة - عرض
<b><i>Oligarchy</i></b>	الأوليغاركية - حكم القلة
<b><i>Organic</i></b>	عضوي
<b><i>Organization</i></b>	منظمة
<b><i>Orientalism</i></b>	الاستشراق
<b><i>Orthodoxy</i></b>	الأرثوذكسية - استقامة الرأي
<b><i>Ostracism</i></b>	النفى (الطرد) التعسفي
<b><i>Overpopulation</i></b>	الاكتظاظ بالسكان
<b><i>Ownership</i></b>	ملكية



# P

<b><i>Pacifism</i></b>	السلامية
<b><i>Panic</i></b>	ذعر - هلع
<b><i>Paradigm</i></b>	نموذج
<b><i>Paradox</i></b>	مفارقة
<b><i>Parochialism</i></b>	محدودية التفكير - ضيق الأفق
<b><i>Partition</i></b>	تجزئة - انقسام
<b><i>Partnership</i></b>	مشاركة
<b><i>Passivism</i></b>	السلبية
<b><i>Pastism</i></b>	الماضوية
<b><i>Pastist</i></b>	ماضوى
<b><i>Pastoral</i></b>	رعوى
<b><i>Patrimonialism</i></b>	التوريث
<b><i>Pavement Dwellers</i></b>	سكان الأرصفة
<b><i>Pension</i></b>	معاش تقاعد
<b><i>Per Capita</i></b>	لكل فرد
<b><i>Personality Cult</i></b>	عبادة الشخصية
<b><i>Personalization</i></b>	وسم الشيء بما يدل على أنه خاص بشخص معين
<b><i>Personification</i></b>	شخصنة
<b><i>Perspective</i></b>	منظور
<b><i>Petty Commodities</i></b>	السلع الثانوية
<b><i>Pharmakon</i></b>	عقار (طبي)
<b><i>Pharmakos</i></b>	فدية
<b><i>Phenomenon</i></b>	ظاهرة
<b><i>Pluralism</i></b>	التعددية
<b><i>Pogrom</i></b>	مذبحة منظمة

<b>Polarization</b>	استقطاب
<b>Pollution</b>	تلوث
<b>Posterity</b>	الذرية - الأجيال القادمة
<b>Positivism</b>	الوضعية
<b>Post-Fordism</b>	ما بعد الفوردية
<b>Post-Modernism</b>	ما بعد الحداثة
<b>Poverty Line</b>	خط الفقر
<b>Pragmatism</b>	البراجماتية
<b>Precapitalist</b>	ما قبل رأسمالي
<b>Precedent setting</b>	صنع سابقة
<b>Prediction</b>	تنبؤ
<b>Preemptive</b>	استباقي
<b>Privatization</b>	خصخصة
<b>Proliferation</b>	انتشار - تكاثر
<b>Property</b>	ملكية
<b>Protectionism</b>	الحماية
<b>Protestant Ethics</b>	الأخلاق البروتستانتية
<b>Public Opinion</b>	الرأي العام
<b>Public Sphere</b>	المجال العام
<b>Puritanism</b>	التطهرية
<b>Purity</b>	الطهارة - النقاء

## Q

<b>Qualitative Changes</b>	تغيرات كيفية
<b>Quality of Life</b>	نوعية الحياة
<b>Quantitative Changes</b>	تغيرات كمية
<b>Quintessential</b>	جوهرى
<b>Quixotic</b>	دونكيشوتى

# R

<i>Race</i>	عرق - عنصر - سلالة
<i>Racism</i>	العرقية - العنصرية
<i>Radical</i>	راديكالي - جذري - متطرف
<i>Radicalism</i>	الراديكالية
<i>Rajasuya</i>	التضحية الملكية أو الإمبراطورية
<i>Rarity</i>	ندرة
<i>Rational-Choice Theory</i>	نظرية الاختيار الرشيد (العقلاني)
<i>Rationality</i>	الرشد - عقلانية
<i>Reciprocity</i>	التبادلية
<i>Recognition</i>	اعتراف - إدراك
<i>Reconcilement</i>	مصالحة - توفيق
<i>Redistribution</i>	إعادة توزيع
<i>Regeneration</i>	تجديد
<i>Regionalism</i>	الإقليمية
<i>Rehabilitation</i>	إعادة تأهيل - إصلاح
<i>Reinforcement</i>	تقوية - تعزيز
<i>Relativism</i>	النسبية
<i>Renaissance</i>	النهضة الأوروبية
<i>Renunciation</i>	اعتزال - اعتكاف - تنسك
<i>Representation</i>	تمثيل
<i>Repression</i>	قمع - كبح
<i>Research methods</i>	مناهج البحث
<i>Resistance</i>	مقاومة
<i>Restrictions</i>	قيود
<i>Retrospection</i>	استعادة الأحداث الماضية وتأملها
<i>Revenge</i>	نأر - انتقام
<i>Revisionism</i>	التعديلية - المراجعة

<b>Revitalization</b>	الإحيائية
<b>Revolutionary</b>	ثوري
<b>Risk</b>	مخاطرة - مجازفة
<b>Rites</b>	طقوس - شعائر (دينية)
<b>Rites of Passage</b>	طقوس (شعائر) مراحل العمر (انظر ملحق الإضاءات)
<b>Rivalry</b>	خصومة
<b>Role</b>	دور

## S

<b>Sacralization</b>	اكتساب (إضفاء) صفة القداسة
<b>Sacred</b>	مقدس
<b>Sacrifice</b>	تضحية - أضحية
<b>Sacrilegious</b>	مدنس (للمقدسات)
<b>Sadhu</b>	المتقشف - الراهب الهندوسي
<b>(the) Salt March</b>	مسيرة الملح
<b>Salvation</b>	الخلاص الروحي
<b>Sanskrit</b>	السنسكريتية
<b>Satiagraha</b>	الثبات على الحقيقة
<b>Scapegoat</b>	كبش فداء
<b>Scarcity</b>	ندرة
<b>Scientism</b>	العلمية
<b>Sect</b>	طائفة
<b>Secularism</b>	العلمانية
<b>Segregation</b>	عزل - فصل
<b>Self-flagellation</b>	جلد الذات
<b>Short Sell</b>	البيع القصير (على المكشوف)
<b>Shiva-Sena</b>	حزب شيفا سينا

<i>Social</i>	اجتماعى
<i>Societal</i>	مجتمعى
<i>Soft Power</i>	القوة الناعمة
<i>Stagflation</i>	ركود مصحوب بالتضخم
<i>Stagnation</i>	ركود - كساد
<i>Stereotype</i>	نمط - قالب
<i>Surrogate</i>	بديل
<i>Surplus</i>	فائض
<i>Survey</i>	مسح - نظرة عامة
<i>Swadeshi</i>	الاعتماد على النفس اقتصاديا

## T

<i>Taboo (Tabu)</i>	محظور - محرم
<i>Tabula rasa</i>	الصفحة (اللوحة) البيضاء
<i>Tension</i>	توتر
<i>Territory</i>	منطقة - إقليم
<i>Terrorism</i>	إرهاب
<i>Theocracy</i>	التيوقراطية - الحكم الدينى
<i>Theoretician</i>	مُنظر
<i>Thesis</i>	فرضية
<i>Tolerance</i>	تسامح
<i>Totalitarianism</i>	استبداد
<i>Totemism</i>	الطوطمية
<i>Tournament of Value</i>	دورة القيمة
<i>Transnational</i>	عابر للحدود القومية
<i>Tribalism</i>	القبلية
<i>Typology</i>	دراسة الرموز
<i>Tyranny</i>	استبداد - طغيان

## U

<b>Unaligned</b>	محايد - غير منحاز
<b>Uncertainty</b>	اللايقين
<b>Undeniable</b>	لا ينكر
<b>Underclass</b>	الطبقة الدنيا
<b>Underdevelopment</b>	تخلف
<b>Uneven development</b>	نمو غير متكافئ
<b>Urban poor</b>	فقراء المدن
<b>Utilitarianism</b>	مذهب المنفعة
<b>Utopian</b>	يوطوبى - خيالى - وهمى

## V

<b>Valuation</b>	تقييم
<b>Valuables</b>	أشياء قيمة
<b>Value</b>	قيمة
<b>Variables</b>	متغيرات
<b>Veda</b>	الفيدا (كتب الهندوس الدينية الأربعة أو أحدها)
<b>Verestehen</b>	الفهم (عند فيبر)
<b>Violation</b>	انتهاك - تدنيس
<b>Virtue</b>	فضيلة
<b>Vision</b>	رؤية
<b>Vitalism</b>	المذهب الحيوى

## W

<b>Wealth</b>	ثروة
<b>Welfare State</b>	دولة الرفاهة

**Well-founded**

راسخ الأساس

**Weltanschauung**

رؤية العالم

**Westernization**

غربنة

**Witchcraft**

سحر - عرافة

**Work of Imagination**

عمل الخيال

**World Bank**

البنك الدولي

**Worldview**

رؤية العالم

## X

**Xenophobia**

رهاب الأجانب

## Y

**Yatras**

ياتراز (الحج إلى الأماكن المقدسة)

**Yujna**

يوجنا (تضحية)

## Z

**Zeitgeist**

روح العصر

**Zeo (Bare Life)**

حياة عارية (مجردة من كل شيء)

**Zweckrationalität**

عقلانية أدواتية

## الاختصارات

<b>ANT</b>	<b>Actor Network Theory</b>	نظرية الشبكة الفاعلة
<b>BJP</b>	<b>Bahartia Janata Party</b>	حزب باهاراتيا جاناتا
<b>CBO's</b>	<b>Community-based Organization</b>	منظمات مجتمعية
<b>GNP</b>	<b>Gross National Product</b>	إجمالي الناتج القومي
<b>IMF</b>	<b>International Monetary Fund</b>	صندوق النقد الدولي
<b>INA</b>	<b>Indian National Army</b>	الجيش الوطني الهندي
<b>NGO's</b>	<b>Non Governmental Organizations</b>	المنظمات غير الحكومية
<b>NSDF</b>	<b>National Slum Dwellers Federation</b>	الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات
<b>PUKAR</b>	<b>Partners for Urban Knowledge Action and Research</b>	شركاء من أجل المعرفة والبحث فى المناطق الحضرية
<b>SPARC</b>	<b>Society for The Promotion of Area Resource Centres</b>	جمعية تنمية مراكز موارد المنطقة



## مدارس وأفكار ومذاهب منسوبة لأصحابها

<i>Arianism</i>	"الأريوسية"، نسبة إلى "آريوس"
<i>Althusserian</i>	"التوسيري"، نسبة إلى "ألتوسير"
<i>Calvinism</i>	"الكالفنية"، نسبة إلى "كالفن"
<i>Darwinism</i>	"الدارونية"، نسبة إلى "داروين"
<i>Fordism</i>	"الفوردية"، نسبة إلى "هنري فورد"
<i>Freudism</i>	"الفرويدية"، نسبة إلى "فرويد"
<i>Gandhism</i>	"الغاندية"، نسبة إلى "غاندي"
<i>Kantism</i>	"الكانطية"، نسبة إلى "كانط"
<i>Keynesian</i>	"الكيتزية"، نسبة إلى "جون مانبارد كيتز"
<i>Machiaviellianism</i>	"الماكيافيلية"، نسبة إلى "ماكيافيلي"
<i>Maoism</i>	"الماوية"، نسبة إلى "ماو تسي تونج"
<i>Marxism</i>	"الماركسية"، نسبة إلى "ماركس"
<i>Sausserianism</i>	"السوسيرية"، نسبة إلى "سوسير"
<i>Taylorism</i>	"التيلورية"، نسبة إلى "تشارلز تيلور"
<i>Weberianism</i>	"الفيرية"، نسبة إلى "فير"

# أديان ومذاهب

## Brahmanism

## البراهمانية

النظام الدينى والاجتماعى الهندوسى. "براهما" فى الهندوسية هو الإله الخالق للعالم، وهو يؤلف مع "شيفا - Shiva" المدمر و"فيشنو - Veshnu" الحفيظ، الثلثا فى محفل الآلهة الهندوسية، كما أنه - فلسفيا - تجسيد لـ "براهمان" المطلق المجرد المتعالى المنزه عن الصفات، الروح الكونية الخالدة التى تسرى فى العالم كله، الذى لا بداية له ولا نهاية ولا حدود لتجلياته، ولا يدرك إلا بزوال غشاء الجهل، وإليه يتوسل حكماء الهندوس للاستغراق فى الروح الكونية، وبه يبلغ المتأمل الانعتاق من دورة الحياة والموت.

## Buddhism

## البوذية

ديانة غير إلهية، نشأت شمالى الهند وانتشرت تدريجيا فى أنحاء آسيا. تتمحور هذه العقيدة حول ثلاثة أمور (أو جواهر ثلاث) هى الإيمان بـ "بوذا" كمعلم مستنير للعقيدة، والإيمان بـ "دارما" (الحقيقة)، وهى تعاليمه. والمجتمع البوذى والبوذية، بشكل عام، حركة رهبانية نشأت داخل تقاليد البراهمانية، ثم تحولت عن مسارها عندما أنكر "بوذا" المبادئ الأساسية للفلسفة الهندوسية.

مسمى يطلق على تراث ديني شديد التنوع نشأ في الهند على مدى الثلاثة آلاف سنة الأخيرة، والهندوسية ليست وحدة واحدة ولا كتابا دينيا واحدا يقبله الجميع، كما أنها ليست قانونا أخلاقيا أو نظاما لاهوتيا واحدا. البراهمانية هي السلف التاريخي للهندوسية الحديثة والـ"فيدا - *Vida*" هو كتابها المقدس.

## الجاينية - اليانية

## Jainism

مذهب أسسه شخص يدعى "فارداما" عرف بعد ذلك باسم "ينا" أى الفاتح الروحي العظيم، ومنه اشتق اسم المذهب. لا تؤمن اليانية (أو الجاينية) بوجود إله خالق وإنما بوجود روح عظمى تتخلل نفوس "المُرشدِين"، تلك الروح التى يعجز الإنسان عن إدراكها منزهة عن الخطأ، لا تمرض، لا تموت، متحررة من كل علاقة بالآخرين، أقصى درجات الزهد هى الوصول إلى "الديجامبارا" - أى أن يصبح المرء من "الملتحمين بالسماء": لا يرتدى أى ملابس رمزا للطهارة وعدم التعلق بالماديات، وهم لا يعتبرون أنفسهم "عراة" حيث إن البيئة هى لباسهم ويتحملون كل تقلبات الطقس تهديبا للنفس. أتباع المذهب يؤمنون باللاعنف (الأهمسا - *ahimsa*) ويأمن كل الكائنات الحية لابد من أن تعيش كما يعيش الإنسان. لا يقتلون الحشرات ولا حتى الهوام. نباتيون. لا يمشون فى الظلام خشية دهس أى كائنات حية. بعضهم يضع كمامة على الأنف والقم حرصا على سلامة الهوام فى الهواء.

## الماتوية

### Manichaeism

ديانة وثنية تنسب إلى ماني بن فتك المولود في ٢١٦ م جنوبي بابل بالعراق، وهي عرفان رباني بلا وساطة يهدف إلى إدراك كنه الأسرار الإلهية؛ شرع وهو في العشرين من العمر يدعو لدينه الجديد ليكون دينا عالميا مقبولا من الجميع لا تحده تعاليم باطنية قائمة على التلقين. كان له حظوة عند الملك الفارسي "سابور الأول" (ابن أردشير) - ٢٤١: ٢٧٢ م - ثم عند "بهرام بن سابور" (٢٧٣ - ٢٧٦ م). دس له كهنة الزرادشتية واتهموه بنشر تبشير يحرف الديانة الرسمية. سجنه الملك ومات في سجنه مقيدا معذبا، وقطع جسده وعرض رأسه على باب المدينة ولوحق أتباعه بعنف.

## البارسيون

### Parsis

ينحدر البارسيون من جماعة صغيرة من الزرادشتيين الذين غادروا موطنهم الإيراني بعد الفتح الإسلامي لبلاد فارس في القرن السابع الميلادي، بحثا عن منطقة تكفل لهم الحرية الدينية، واستقروا في "جوجارات" غربي الهند في ٩٣٦ م تقريبا. المجتمع البارسي حاليا في الهند هو المركز الرئيسي للزرادشتية.

## الشنتو

### Shinto

ديانة وضعية اجتماعية ظهرت في اليابان قبل قرون، بدأت بعبادة الأرواح ثم قوى الطبيعة، ثم تطور احترام الأجداد والزعماء والأبطال إلى عبادة الإمبراطور "الميكادو" الذي يعتبرونه من نسل الآلهة.

مجموعة مبادئ تنقسم لفلسفة وعقيدة دينية مشتقة من المعتقدات الصينية الراسخة القدم، وتعتبر أكثر المدارس العقلية التي عرفتھا الصين تأثيرا على المجتمع بعد الكونفوشيوسية. الكلمة تعنى الهدف أو الطريق الذى يسلكه أتباع الديانة التى ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد وتقوم فى جوهرها على العودة إلى الحياة الطبيعية والوقوف موقفا سليما من الحضارة والمدنية. ويعتقد أن "لاوتسه - *Laotse*" (المولود ٥٠٧ ق.م) هو صاحب المذهب، كما يقال إنه وضع كتابه "طاو-تى - تشنج" (أو كتاب طريق القوة)، وأنه التقى كونفوشيوس فأخذ عنه أشياء وخالفه فى أشياء أخرى.

دين أتباع النبی الإيراني "زرادشت - *Zoroaster*". تاريخ الدين فى الفترة السابقة على القرن السادس قبل الميلاد غير معروفة، ومنذ ذلك الحين فصاعدا أصبحت الزرادشتية هى الدين الرسمى للدولة لثلاث إمبراطوريات إيرانية متعاقبة (الإخمينيون والبارثيون والساسانيون). توجد التعاليم الزرادشتية التقليدية فى الكتاب المقدس "الأفستا"، كما تركز السمة الأساسية لكل العبادة "الياسنا" على النار.

## شعوب وقبائل

<i>Azande</i>	الأزاندى (موطنهم شمال شرق زائير وجنوب غرب السودان)
<i>Azetics</i>	الأزتيك (في المكسيك)
<i>Dinka</i>	الدينكا (شعب نيل يعيش في جنوب السودان)
<i>Dogon</i>	الدوجون (في مالي وفولتا العليا)
<i>Gimwali</i>	الجموالى (في ميلانيزيا)
<i>Hutu</i>	الهوتو (في رواندا وبوروندى)
<i>Inuit</i>	الإنويت (اسكيمو السواحل الشمالية في أمريكا الشمالية)
<i>Ituri</i>	الإيتورى (في الكونغو)
<i>Kwazulu</i>	الكوازولو (في جنوب أفريقيا)
<i>Laozi</i>	اللاوزى (في روديسيا الشمالية)
<i>Luo</i>	اللو (قبيلة اللو في كينيا)
<i>Maori</i>	الماورى (في نيوزيلندا)
<i>Masai</i>	الماساى (في كينيا وشمال تنزانيا)
<i>Muria Gonds</i>	الموريا - جوندز (وسط الهند)
<i>Mbuti</i>	مبوتى (في الكونغو)

**Moundang**  
**Navajo**

المونداج (في تشاد والكاميرون)

النافاجو (في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة)

**Ndembu**

النديمبو (في زامبيا)

**Nuer**  
**Shona**

النوير (في جنوب السودان)

**Tiv**  
**Tukana**

الشونا (زيمبابوي وجنوب أفريقيا وزامبيا  
وموزمبيق)

التيث (في جنوب أفريقيا)

التوكانا (حول بحيرة توكانا في كينيا)

**Turcoman**

التركيمن (في وسط آسيا)

**Tutsi**

التوتسي (في رواندا وبوروندي)

**Walmadjeri**

الوالمادجيرى (في استراليا)

## علوم ومباحث

**Anthropology**

الأنثروبولوجيا - علم الإنسان

**Archaeology**

الأركيولوجيا - علم الآثار

**Biology**

البيولوجيا - علم الحياة

**Cosmology**

الكوزمولوجيا - علم دراسة الكون

**Criminology**

الكريمينولوجيا - علم الجريمة

<b>Ecology</b>	الإيكولوجيا - علم البيئة
<b>Epistemology</b>	الابستمولوجيا - علم المعرفة
<b>Eschatology</b>	الاسكاتولوجيا - دراسة الآخريات
<b>Ethnology</b>	الإثنولوجيا - دراسة الأعراق
<b>Futurology</b>	الفيتشرولوجيا - علم المستقبل
<b>Genealogy</b>	الجينالوجيا - دراسة الأنساب
<b>Gerontology</b>	الجيرونتولوجيا - علم دراسة الشيخوخة
<b>Hagiology</b>	الهاجيولوجيا - علم دراسة سير القديسين
<b>Iconology</b>	الايكونولوجيا - علم دراسة الأيقونات
<b>Ideology</b>	الأيديولوجيا - الأفكار والمعتقدات
<b>Morphology</b>	المورفولوجيا - علم دراسة التشكل
<b>Mythology</b>	الميثولوجيا - دراسة الأساطير
<b>Ontology</b>	الأنطولوجيا - علم الوجود
<b>Pathology</b>	الپاثولوجيا - علم الأمراض
<b>Pharmacology</b>	الفارماكولوجيا - علم الأدوية
<b>Psychology</b>	السايكولوجيا - علم النفس
<b>Sexology</b>	السكسولوجيا - علم دراسة الجنس
<b>Sociology</b>	السوسيولوجيا - علم الاجتماع
<b>Typology</b>	التيبولوجيا - علم دراسة الرموز



## مصطلحات ومفاهيم

*Bauhaus*

باوهاوس

مدرسة فنية أنشأها مهندس معماري ألماني (فالتر جروبيوس) في فايمر بألمانيا في ١٩١٩، انتقلت إلى ديساو في ١٩٢٥ ثم إلى برلين في ١٩٣٢ حيث أغلقها النازي آنذاك بدعوى أنها عالمية الطراز وليست ألمانية. كانت مهمة المدرسة الدمج بين الحرفة والفنون الجميلة المختلفة، التصوير والنحت والعمارة وغيرها. بعد إغلاق المدرسة أجبر الفنانون على الهجرة، فذهب معظمهم إلى الولايات المتحدة، ما أسهم في نشر أفكارها وتوجهاتها الفنية على نطاق واسع، لتصبح من أكثر تيارات الفن الحديث تأثيرا في الهندسة والتصميم في الفن المعاصر. الاسم مركب من الكلمتين الألمانيةين *Bau* وتعني "بناء" و *haus* وتعني "بيت".

*Cargo Cult*

طائفة الكارجو - عبادة الشاحنات - عقيدة الكارجو

ينطبق هذا المصطلح على عدد من الحركات الإحيائية التي ظهرت في ميلانيزيا في النصف الأول من القرن العشرين، ويظهر في هذه الحركات، التي كانت نتاجا لسنوات الاستعمار الأوروبي المبكرة قادة طوائف "كاريزميون" من بين السكان المحليين، يدعون أن شحنات البضائع الأوروبية (الكارجو) سوف تصل في المستقبل القريب وأنها

سوف توزع على السكان المحليين، ومبشرين بفجر حقبة جديدة من الوفرة يتحكم فيها السكان المحليون في السلع التجارية وليس الرجل الأبيض، ومن المعتقدات المصاحبة لهذه الحركات، مثلاً، أن أول صفحة من الإنجيل والتي جاء فيها أن المسيح كان رجلاً أسود وأن السلع التجارية كلها قد خلقها الله ليتمتع بها السكان المحليون، هذه الصفحة تم انتزاعها بواسطة الرجل الأبيض في الوقت نفسه الذي بدأ فيه ينزع السلع من ملاكها الحقيقيين. ويذهب "لورانس - Lawrence" إلى أن طوائف الكارجو ظهرت بسبب دمج المعتقدات الدينية الميلانيزية القديمة حول الأصول الروحية في عناصر الثقافة المادية. كما يرى كلود ريفيير أن عبادات الشاحنات في ميلانيزيا تعطينا نموذجاً للحركات النبوية الناتجة عن الصدام بين التكنولوجيا والزراعة الأصلية التي تجهل عملية الميكنة والصناعة، ويضيف أنه خلال وصول المبشرين والتجار البيض في حوالى ١٨٩٠، أن أعلن النبي توكيراز - Tokeras عن زلازل وموجة عارمة قد تدمر البيض ومن يعاونهم، وحيثد ربما عاد الأسلاف على سفينة كبيرة حاملين الأدوات التي تجعل إنتاج الحداثك كثيراً بلا عمل مضمّن، وبذلك تم إحياء العادات القديمة. ومن أجل التعجيل بهذا الزلزال دعا المبشرون المحليون إلى ترك العمل وتنظيم احتفالات كبيرة في انتظار عودة جماعة للموتى ووصول الثروات.

### فتشية السلعة - تقديس السلعة - عبادة السلعة *Commodity Fetishism*

تمثل فتشية السلعة في نظرية ماركس نزعة نحو إنكار أو إخفاء الطبيعة الاجتماعية لعملية إنتاج السلع في اقتصاد السوق؛ وهكذا تظهر كل

سلعة في السوق على أن لها قيمة تبادلية كامنة فيها، تخفى وراءها الحقيقة الخاصة بها، بأن العمل الإنساني هو الذي يخلق هذه القيمة.

### *Empirical*

### إمبيريقى

استقر علماء الاجتماع العرب على استخدام مصطلح "إمبيريقى" مقابلًا للألماني *empirisch* والإنجليزي *empirical*، وذلك على اعتبار أن ترجمته بكلمات مثل تجريبي (الترجمة الشائعة) أو حسى أو خبروى (من الخبرة) أو واقعى أو ميدانى... إلخ، كلها ترجمات غير معبرة عن المعنى المراد، إذ إن كلا من هذه المقابلات لا يعبر سوى عن جانب واحد من جوانب هذا المفهوم.

### *Frankfurt School*

### مدرسة فرانكفورت

تأسست مدرسة فرانكفورت للبحوث الاجتماعية في ١٩٢٣ كمركز للبحوث الاجتماعية ذات التوجه الاشتراكي، ثم هاجر أبرز مفكرها إلى الولايات المتحدة عندما ظهر هتلر، وبقي بعضهم هناك بعد انتهاء الحرب، وعلى رأسهم "أدورنو" و"هوركهيمر" و"ماركيوز". كان البيان الكلاسيكى لموقف المدرسة كتاب "جدل التنوير" - ١٩٤٧ - لأدورنو وهوركهيمر، ومن البداية كانت المدرسة تتبنى موقفا نقديا من الماركسية الأصولية، كما طرحت تحليلا للأيديولوجيا والسياسة وتحلت عن الأشكال التقليدية للتفسير الاقتصادى.

يرجع الفضل في توثيق ودراسة هذه الممارسة إلى عالم الأنثروبولوجيا البولندي مالينوفسكى. ب.ك (١٨٨٤ - ١٩٤٢) وذلك في كتابه: "سكان الأرجونAUTS في غرب المحيط الهادى (١٩٢٢): Argonauts of Western Pacific". بمقتضى هذه الدراسة يجهز سكان جزر التروبريان قواربهم ويقومون بزيارة الجزر الأخرى حاملين معهم الهدايا والمنتجات التى يتجونها محليا لمقايضتها، وعندما يصلون إلى إحدى الجزر يقدم الوافدون هداياهم ويمجرون عمليات المقايضة على سلعهم الأخرى، ويقيم أبناء الجزيرة الولاثم لضيوفهم. هذه الرحلات ليست مجرد رحلات تجارية، إذ يسعى سكان الجزر للظفر من شركائهم فى عملية تبادل الكولا بالأساور المصنوعة من الأصداف البيضاء (واسمها المحلى "موالى - Mwali") والعقود المصنوعة من الأصداف الحمراء (واسمها المحلى "سوفالفا - Souvalva")؛ وتحمل أصداف الكولا من جزيرة لأخرى فى جولة تتخذ شكل الحلقة، حيث تذهب الأساور فى اتجاه والعقود فى اتجاه آخر، وذلك فى دورة دائمة من عمليات التبادل تعرف بـ "الكولا". الأشياء التى يتم تبادلها فى الحقيقة ليس لها قيمة مادية (نقدية) ولا يمكن تحويلها إلى سلع استهلاكية، وهى تقتنى للعرض واكتساب المهابة فحسب، ويشبهها "مالينوفسكى" بالتاج البريطانى أو الكأس التى تقدم فى إحدى الدورات الرياضية ويحتفظ بها الفريق الفائز بها، حتى الدورة التالية ليفوز بها آخر... وهكذا.

مصطلح استخدم لوصف الاعتماد المفترض للاقتصادات الرأسمالية المتقدمة على المزاوجة بين الأهداف الاقتصادية والسياسية والعسكرية خلال فترة الحرب الباردة، وقد أجريت عدة دراسات سوسيولوجية لهذه الظاهرة لعل أكثرها شهرة ما أنجزه تشارلز رايت ميلز في كتابه *The Power Elite* - ١٩٥٦، الذي ذهب فيه إلى القول بأن الزمرة الحاكمة المتجانسة في أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية تمثل تحالفا للقوة الاقتصادية والعسكرية والسياسية، وأنها (على العكس من التعددية) قد طبعت بطابعها مجتمع الولايات المتحدة كاققتصاد يقوم على المشروع الحر، و"كاققتصاد حرب دائم" يتم تقييم كل الأفعال السياسية والاقتصادية تقريبا في إطاره في ضوء التعريفات العسكرية للواقع.

اعتقاد لدى بعض الجماعات أو الحركات الدينية (أو السياسية أو الاجتماعية) بأن تغييرا جوهريا سيحدث في المجتمع، تتحول الأشياء كلها إلى الأفضل، وأن ذلك يحدث كل ألف عام.

شكل من أشكال التبادل الطقوسي للهدايا كان معمولا به في منطقة الساحل الشالي الغربي لكندا، وكان يرتبط بتوزيع واستعراض الرتب والألقاب بين السكان الأصليين للمنطقة. في ذلك النظام يقيم الأفراد ولائم بالاستعانة بأقاربهم ويسمون أنفسهم بأسماء بعض الأسر أو الكيانات المختلفة، وفي مقابل الاعتراف بمكانتهم يقدمون الطعام

وبعض الممتلكات؛ والمعروف أن أسماء تلك الكيانات كانت تتحكم في الملكية والموارد، وكانت هي نفسها ملكا للزعماء.

## **Risk**

## **المخاطرة**

دخل هذا المصطلح في صميم النظرية الاجتماعية مع نشر كتاب "مجتمع المخاطرة: نحو حداثة جديدة - *Risk Society: Towards a New Modernity*"، وذلك في عام ١٩٨٦، وفيه يميز المؤلف "أولريش بيك" بين ما ساد في مرحلة ما قبل الصناعة من أفكار تتعلق بالقدر والمرتبطة بالأوبئة والمجاعات وكوارث الطبيعة التي كان الناس يشعرون بها ويرون أنها خارج نطاق قدراتهم البشرية على التحكم بها، والأفكار المتعلقة بتقدير المخاطر والتي ظهرت وتطورت بظهور الحداثة وتطورها.

## **Rites of Passage**

## **طقوس مراحل العمر**

هذه العبارة الإنجليزية ترجمة للعبارة الفرنسية "*rites de passage*"، التي صاغها الأنثروبولوجي الفلمنكي "آرنولد فان چنب" لتصنيف الشعائر أو الطقوس التي تتم مع انتقال البشر من مرحلة إلى مرحلة أخرى في الحياة، ويستخدم مصطلح *Life Cycle Rites* بكثرة في الإنجليزية للتعبير عن ذلك. هذه الطقوس ليست متطابقة بالضرورة في الثقافات المختلفة، على أن هناك أربعة أحداث مهمة تعد مناسبة بشكل عام للطقوس وهي الميلاد والبلوغ والزواج والموت. يربط "چنب" كل طقس من طقوس مراحل العمر بالتحويلات الجغرافية والطقوس المرتبطة بعبور التخوم الأرضية؛ وتحت فئة طقوس مراحل العمر يحدد "چنب" كذلك ثلاثة تصنيفات فرعية هي: طقوس الانفصال،

وطقوس العبور، وطقوس الدمج، وينظر إليها باعتبارها أدوات تساعد على عملية الانتقال أو المرور من مجموعة مسئوليات إلى مجموعة مسئوليات أخرى.

في هذه النظرية التى صاغها "جنب" وتم تطويرها فى الدراسة الأنثروبولوجية للشعائر، يشار إلى أحد مراحلها بمرحلة الوقوف على عتبة الشعور - *Liminality* - ، لأنه ينظر إلى الشخص الذى يجرى تكريسه باعتباره يقف فى هذه المرحلة فى حالة خاصة بمعزل عن المجتمع والحياة العادية، وهى مرحلة ينظر إليها باعتبارها مقدسة وخطيرة من الناحية الطقوسية حيث يتعرض فيها الفرد لافتقاد القداسة أو للتدنيس. مرحلة الوقوف على عتبة الشعور تأتى عقب مرحلة الانفصال عن المجتمع أو الحياة العادية، ثم تليها مرحلة إعادة الاندماج أو الالتحام بالمجتمع مرة أخرى.

### رؤية العالم أو رؤية كونية *Weltanschauung (Worldview)*

مصطلح بدأ فى الفلسفة الألمانية ليدل على مفهوم أساسى مستخدم فى هذه الفلسفة والإبستمولوجيا، يشير إلى طريقة الإحساس بالعالم وفهمه بكامله، وبالتالي يمثل الإطار الذى يقوم من خلاله الفرد بتفسير العالم والتفاعل مع مكوناته. (يقال على سبيل المثال، إن الأشخاص الذين يظلون متعطلين عن العمل لفترة طويلة تتكون لديهم "رؤية" قدرية للحياة، وأن أبناء الطبقة المتوسطة يتسمون بتوجه فردى فى حياتهم عموماً، فى حين يتمسك أبناء الطبقة العاملة ببعض المعتقدات والاتجاهات التى تؤكد الجماعية والمشاركة).

ويعبر المصطلح عن أحد المفاهيم الأساسية التى شاع استخدامها فى البحوث والدراسات الأنثروبولوجية الثقافية وتحليل المادة

الإثنوجرافية. وبالرغم من أن المصطلح من صياغة الفيلسوف الألماني "W. Diltthey" (١٨٣٣ - ١٩١١) فإن استلهامه وتوضيحه ونشره من قبل علماء اجتماع وأنثروپولوجيا آخرين (مثل فيبر)، أدى إلى ظهور مصطلحات أخرى تتداخل معانيها أو تتماس معه... مثل الرؤية - *Vision*، والصورة الذهنية - *Image*، والتوجه المعرفي - *Cognitive Orientation*، والافتراضات الأساسية - *Basic Assumptions*، وروح الثقافة - *Ethos*، والخرائط المعرفية - *Cognitive Maps* وغيرها.



## علماء ومفكرون وأفكار

**Amartya K. Sen**

أمارتيا سن (١٩٣٣ - .....)

عالم اقتصاد وفيلسوف هندي، يعمل بالتدريس في المملكة المتحدة والولايات المتحدة. حاصل على جائزة نوبل في العلوم الاقتصادية (١٩٩٨) لعمله عن المجاعة ونظرية تطوير وتنمية الحياة الإنسانية، والرفاه الاقتصادي، والفقر، والليبرالية السياسية. من أعماله المعروفة: "On Economic Inequality" (عن اللامساواة الاقتصادية) (١٩٧٣) و "Ethics and Economics" (الأخلاق والاقتصاد) - ١٩٨٧، و "Commodities and Capabilities" (السلع والإمكانات) - ١٩٩٩، و "Development as Freedom" وهو مترجم إلى العربية بعنوان "التنمية حرة: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر" - شوقي جلال - عالم المعرفة ٢٠٠٤، وطبعة ثانية عن المركز القومي للترجمة ٢٠١١.

**Arendt, Hannah**

هانا آرنت (١٩٠٦ - ١٩٧٥)

مُنظرة سياسية ألمانية - أمريكية تتناول في أعمالها طبيعة القوة والسلطة والسلطوية. قامت بالتدريس في عدة جامعات متميزة في الولايات المتحدة من أوائل الخمسينيات حتى وفاتها. أسس عملها الشهير "أصول الشمولية - The Origins of Totalitarianism" - ١٩٥١

– لمكانتها كمفكرة سياسية واجتماعية، وكرس شهرتها عملها الثانى  
"الظرف الإنسانى – *The Human Condition* – ١٩٥٨، من بين  
أعمال آرنست الأخرى:

- *On Revolution, 1960.*
- *Between Past and Future, 1968.*
- *Crises of the Republic, 1969.*
- *On Violence, 1970.*
- *The Life of the Mind, 1978.*

**Baudrillard, Jean**

جان بودريار (١٩٢٩ – ٢٠٠٧)

عالم اجتماع وفيلسوف ومُنظر ثقافى ومعلق سياسى فرنسى. تصنف  
أعماله بشكل أساسى ضمن مدرسة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية. من  
أهم أعماله: "*Le Système de Objets*" (نظام الأشياء) – ١٩٦٨،  
و "*The Mirror of Production*" (مرآة الإنتاج) – ١٩٧٥، و "*a Critique of the Political Economy of the Sign*" (فى نقد  
الاقتصاد السياسى للعلامة) – ١٩٨١، وهى الأعمال الثلاثة التى يشير  
إليها الكتاب.

**Boas, Franz**

فرانز بواس (١٨٥٨ – ١٩٤٢)

أنثروبولوجى أمريكى من أصول ألمانية، أسس الأنثروبولوجيا الثقافية  
الحديثة فى الولايات المتحدة وبقى هو وتلاميذه مهيمنين على

الأنثروبولوجيا الأمريكية على مدى العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين. أحدث ثورة في منهجية العمل الميداني. كان يؤمن بالنسبية الثقافية ويرى أنه من الضروري فهم الثقافة في إطارها المرجعي للمعنى بدلا من الحكم عليها في ضوء القيمة الثقافية للباحث التاريخي. أثر كتابه "*Primitive Art*" (الفن البدائي) - ١٩٢٧، تأثيرا عظيما في الاتجاهات اللاحقة التي اهتمت بدراسة الثقافة المادية للشعوب. من بين أعماله الشهيرة الأخرى "*The Mind of Primitive Man*" (عقل الإنسان البدائي) - ١٩١١، و"*Race, Language and Culture*" (العرق واللغة والثقافة) - ١٩٤٠.

**Bourdieu, Pierre**

**بيير بورديو (١٩٣٠ - ٢٠٠٢)**

أهم علماء الاجتماع الفرنسيين في النصف الثاني من القرن العشرين. قام بتطوير نظرية جمعت بين النزعة الموضوعية عند "دوركايم" والنزعة الذاتية للفلسفة الظاهرية، كما طور فكرة عن التنشئة الاجتماعية من خلال مفهوم الطابع الاجتماعي الثقافي (*habitus*). هو صاحب مصطلح "رأس المال الثقافي" الذي يشير به إلى الرموز والأفكار والأذواق والتفضيلات التي يمكن استعمالها على نحو استراتيجي كموارد (رأس مال) في العمل الاجتماعي، كما ينظر إلى رأس المال الثقافي هذا باعتباره طابعا اجتماعيا ثقافيا، أو بوصفه ميلا ونزوعا مجسدا للعمل والتفكير والشعور بطريقة معينة، وفقا للتنشئة الاجتماعية في المجتمع. من أهم أعماله: *Outline of a Theory of Practice* (الإطار العام لنظرية في الممارسة)، (١٩٧٢) و"*Distinction*" (التمييز)، ١٩٧٦، و"*Rules of Art*" (قواعد الفن) - ١٩٩٢.

**Douglas, Mary**

**مارى دوجلاس (١٩٢١ - ٢٠٠٧)**

عالمة أنثروبولوجية بريطانية، عرفت بكتاباتها عن الثقافة الإنسانية والرمزية والأنثروبولوجيا الاجتماعية ومقارنة الأديان. تتبع في عملها المنهج الدوركايمى، ومن أهم أعمالها كتابها الصادر عام ١٩٦٦ بعنوان *Purity and Danger*، وهو مترجم إلى العربية بعنوان "الطهر والخطر" (المترجم: عدنان حسن، الناشر: المدى للطباعة والنشر - ١٩٩٥). وتضم قائمة أعمالها عناوين أخرى من بينها:

- *Natural Symbols - 1970*

- *How Institutions Think - 1979*

- *Risk and Blame - 1992*

- *Leviticus as Literature - 2000*

إلى جانب عمل مهم آخر بالاشتراك *Wildavsky, A.B.* صادر عام ١٩٨٣ بعنوان:

- *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers.*

**Durkheim, Emile**

**إميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧)**

أكثر علماء الاجتماع الفرنسيين شهرة. يعتبر الأب المؤسس للمدرسة الوظيفية. من أهم أعماله: *The Rules of Sociological Method* (قواعد المنهج في علم الاجتماع) - ١٨٩٥، الذى أكد فيه أن علم الاجتماع يتميز - كعلم بطابعه الإمبريقي القائم على الملاحظة وليس

التجريد النظرى، وبدراسة الظواهر الاجتماعية وليس النفسية. لازمته طوال حياته اهتمامات بالأخلاق والسلطة الأخلاقية أفضت به إلى الكتابة عن الدين. ميز في كتابه عن "الصور الأولية للحياة الدينية - *The Elementary Forms of Religious Life* (١٩١٢) بين المقدس والعلماني (الديوى)، وبين أن الشعائر تنتمى إلى المجال الأول (المقدس)، لذا يرى أصحاب التوجه الدوركايمى أن الشعائر تحقق التضامن الاجتماعى. اللازم لحفظ تماسك المجتمع، وقد صهر "دوركايم" الشعائر فى البناء الاجتماعى، حيث يؤكد أنه خلال ممارستها، يعبر الناس لأنفسهم بشكل صحيح عن أنباط العلاقات الاجتماعية، كما يرى أن العنصر المهم فى الشعيرة هو الفعل، فهو الذى يقود إلى تشكيل المعتقدات وليس العكس.

إيفانز بريتشارد (١٩٠٢ - ١٩٧٣) *Evans-Pritchard, E. E*

أحد رواد الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيين. قام بدراسات أنثروبولوجية لبعض المجتمعات الأفريقية (الأزاندى والنوير والدينكا والأنوكا)، وكان ينظر إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية باعتبارها دراسة إنسانية أكثر منها دراسة علمية للمجتمع. عمل أستاذا للأنثروبولوجيا بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة) فى ١٩٣٢ لمدة عامين ثم شغل منصبا بحثيا فى علم اجتماع أفريقيا بجامعة أكسفورد (١٩٣٥ - ١٩٤٠). من أعماله دراستان باكرتان أسستا شهرته وهما:

- *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*  
الشعوذة والسحر عند قبائل الأزاندى (١٩٧٣) و "*The Nuer*":

النوير (١٩٤٠)، ومن أعماله المهمة كذلك كتابه الصادر عام ١٩٦٢ بعنوان *Essay in Social Anthropology*، ونشير إلى أن الدكتور أحمد زايد ترجمه ونشرته منشأة المعارف بالإسكندرية (١٩٧٠) بعنوان "إيفانز بريتشارد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية".

### ميشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤) *Foucault, Michel*

فيلسوف فرنسي مثير للجدل ينتمى إلى تيار ما بعد البنيوية. أستاذ لتاريخ المذاهب الفكرية. تتجاوز أعماله دراسة الحالة إلى التأملات النظرية الأوسع، حول تنظيم المعرفة والقوة في العالم الحديث والتأثيرات التي تمارسها تشكيلات معينة من الخطاب على الضبط الاجتماعي. أهم أعمال فوكو:

- الجنون والحضارة (١٩٦١) *Madness and Civilization*
- ميلاد العيادة الطبية (١٩٦٣) *The Birth of the Clinic*
- أركيولوجيا المعرفة (١٩٦٩) *The Archaeology of Knowledge*
- النظام والعقاب (١٩٧٥) *Discipline and Punish*
- تاريخ السلوك الجنسي (١٩٧٦) *The History of Sexuality*

والعمل الأخير صدر جزء واحد منه في حياته، وكان مقررا أن يصدر في ستة مجلدات. في الجزء الذي صدر منه يقدم "فوكو" التفسير الأكثر وضوحا (بين تفسيراته) والأكثر إثارة للجدل حول القوة.

أحد أهم علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين وأكثرهم تأثيرا في العقود الأخيرة من القرن العشرين. حاصل على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من "هارفارد - Harvard" (١٩٥٦). صاحب نظرية "فهم فهم الآخرين - *Understanding Other's Understandings*"، ومنهج فحص المعاني أو الرموز العامة. عمل باحثا مشاركا في مختبر العلاقات الاجتماعية في "هارفارد" (١٩٥٦ - ١٩٥٧)، وأستاذا مساعدا للأنثروبولوجيا بجامعة كاليفورنيا (١٩٥٨ - ١٩٦٠)، ثم جامعة شيكاغو (١٩٦٠ - ١٩٦١)، ثم كلية علم الاجتماع بجامعة "برنستون". يعد مؤسس مدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا. أولى عناية خاصة لدراسة الرموز في الثقافة، حيث يرى أنها هي التي تضيف معنى ونظاما لحياة الإنسان. قام في ١٩٥١ بإجراء أبحاث ميدانية في "جافا" بإندونيسيا سجلها في كتابه: "*The Religious of Java*" (١٩٦٠)، كما قام في ١٩٦٣ و ١٩٧١ بأبحاث ميدانية في المغرب سجلها أيضا في كتابه: *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* من أبرز أعماله:

- *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia. 1968*
- *Peddlers and Princes. 1963*
- *The Interpretation of Cultures: Selected Essays. 1974*

وهذا الكتاب مترجم إلى العربية بعنوان "تأويل الثقافات" - (المنظمة العربية للترجمة - ترجمة: محمد بدوي ٢٠٠٩)

- *Works and Lives: The Anthropologist as Author. 1988*
- *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. 1995.*
- *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. 2000.*

يورجين هابرماس (١٩٢٩ - .....)

*Habermas Jürgen*

فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر. درس على "تيودور أدورنو" في فرانكفورت، ويعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية. له أكثر من خمسين مؤلفاً تتناول موضوعات عدة في الفلسفة والاجتماع. "هابرماس" هو صاحب نظرية الفعل التواصلي، وله في ذلك كتاب كامل بعنوان: *The Theory of Communicative Action*، وهو الكتاب الذي توج مجهوداته في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين ويعتمد فيه على نظريات اللغة والاتصال إلى جانب أفكار مستمدة من الظاهرية والتفاعلية الرمزية. من بين أهم أعمال "هابرماس":

- *The Structural Transformation - 1962.*
- *Knowledge and Human Interests - 1971.*
- *The Philosophical Discourse of Modernity - 1985.*



الذى يتهم فيه مفكرين بحجم "هايدجر" و"فوكو" و"جيل دولوز" و"دريدا" و"جان ليونار" بالعدمية لما أظهره في فلسفاتهم من تشاؤم.

– *Between Facts and Norms.*

فرانك نايت (١٨٨٥ – ١٩٧٢) *Knight, Frank Hyneman*

اقتصادي أمريكي، أمضى معظم عمره الأكاديمي في جامعة شيكاغو، حيث أصبح أحد مؤسسي "مدرسة شيكاغو". أحد الاقتصاديين الرواد في العالم لتناوله مشكلات مهمة في كل من النظرية الاقتصادية والفلسفة الاجتماعية. من أهم أعماله:

- *Risk Uncertainty and Profit, 1921.*
- *The Ethics of Competition, 1923.*
- *Freedom as Fact and Criterion, 1929.*
- *The Economic Organization, 1933.*
- *The Ethics of Liberalism, 1939.*
- *What is Truth in Economics, 1940.*

إيجور كابتيفوف (١٩٣٠ – ٢٠١٣) *Kopytof, Hgor*

عالم أنثروبولوجيا يصف نفسه بأنه "ممارس عام" في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية لاهتمامه الشديد بالبحوث الميدانية التي أجرى

الكثير منها في شمال آسيا والكونغو والكاميرون وساحل العاج. يتناول في أعماله وأبحاثه البنية الاجتماعية للتنظيم السياسي والدين وعمليات التحول في كل منها. حاصل على الدكتوراه من جامعة بنسلفانيا. أستاذ زائر في عدد من الجامعات الأمريكية والكندية. من أبرز أعماله: *The Cultural Biography of Things*، الذي يتناول فيه السلع والتسليع كعملية ثقافية ومعرفية، ويجادل بأننا لكي نفهم قيمة السلع، لابد من أن يفحص المؤرخون بيوجرافيا الأشياء وليس فقط الإنتاج ولحظات التبادل.

كلود ليفي شتراوس (١٩٠٨ - ٢٠٠٩) *Lévi-Strauss, Claude*

عالم أنثروپولوجيا فرنسي، كان لأعماله تأثير كبير في مجال الأنثروپولوجيا والبحث الإثنولوجي الميداني. قام في الفترة من ١٩٣٥ - ١٩٣٩ بأبحاثه الميدانية بين قبائل البورورو (الهنود الأمريكيين) في البرازيل وعلى أساسها أقام نظريته في علم الأساطير. من أهم كتبه: الأبنية الأولية للقراءة - *Les Structures élémentaires de la Parenté* (١٩٤٩) الذي بلور فيه نظريته الخاصة بأن التبادل التعاقدى هو العامل الاجتماعى الأساسى. وكتاب *Anthropologie Structurale* (الأنثروپولوجيا البنائية) - ١٩٥٨ - الذى بلور فيه نظريته الأنثروپولوجية متخذاً من اللغويات نموذجاً يحتذى، وفي الفترة من ١٩٦٤ - ١٩٧١ أصدر مجموعة من الدراسات (٤ مجلدات) بعنوان "أسطوريات - *Mythologiques*" قام فيها بتحليل نحو ألف أسطورة من أساطير هنود أمريكا.

برونيسلاف مالينوفسكى ك. (١٨٨٤ - ١٩٤٢) *Malinowski, Bronislaw K*

عالم بريطاني (من أصول بولندية) من أهم علماء الأنثروبولوجيا في القرن العشرين. اشتهر بدراسته لثقافة شعب جزر التروبرياندا - *Trobriand* جنوب غربى المحيط الهادى (١٩١٤ - ١٩١٨)، ويعتبر أحد مؤسسى المدرسة الوظيفية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وارتبط اسمه بنظريتها؛ فكل الثقافات الإنسانية يمكن فى الواقع أن تختزل إلى إشباع الحاجات الأساسية، فالشعائر وأنماط القرابة وعمليات التبادل الاقتصادية (مثل حلقة الكولا - *The Kula Ring*) لا ينبغى أن تفسر فى ضوء أصولها التاريخية، وإنما فى ضوء استخداماتها الحالية. بعد عودته من جزر التروبرياندا حيث طور ما أصبح منهجا كلاسيكيا فى العمل الميدانى أصدر عمله الرئيسى "مستكشفو الهاسيفيك الغربى - *Argonauts of the West*".

مارسيل موس *Mauss, Marcel*

مارسيل موس (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

باحث فرنسى فى الفلسفة وعلم الاجتماع. أسس مع خاله "إميل دوركايم" ومجموعة من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا دورية "حوليات علم الاجتماع" التى تم على صفحاتها استكشاف أغلب الأفكار الرئيسية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية. له تأثير كبير على "كلود ليفى شتراوس" لدرجة أنه يقال إن أنثروبولوجيا شتراوس البنائية ما كانت لتوجد لولا أعمال "موس". من أهم أعماله *Essai sur le Don* (١٩٢٥) الذى تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان "*The Gift*" (١٩٦٧) وإلى العربية بعنوان "بحث فى الهبة" (مركز دراسات الوحدة العربية -

ترجمة: المولودى الأحمر)، وهو بداية الدراسات الأنثروپولوجية عن  
"التبادلية – reciprocity".

يقول "موس" في مستهل مقالته إن التبادلات والتعاقدات تتم داخل  
الحضارة الإسكندنافية وعدد آخر من الحضارات في صورة هبات أو  
هدايا "Gifts"، ورغم أن ذلك يتم بطريقة تبدو اختيارية، فإنها في  
حقيقة الأمر "إلزامية"، إذ يرى أن هناك قوة كامنة داخل الشيء  
الموهوب تجعل المتلقى له يردده، أما فشله في ذلك فيعنى أنه فقد مصدره  
الروحي للسلطة والثروة. الشيء الموهوب، عند "موس" ليس جامدا  
أو دون حياة، إنه يحتفظ بشيء ما من روح مانحه يؤثر في الموهوب له.  
هناك إذن آلية روحية تلزم بإعادة "الهبة" أو الهدية الممنوحة، هذا الإلزام  
وراءه سبب أخلاقي ودينى، ويظهر ذلك في پولينيزيا لأن الثقافة هناك  
كانت تحتوى على مفهومين هما الـ "hau" والـ "mana – مانا"  
اللذان أخذهما "موس" عن الحكيم "تاماتى رانايبيرى – Tamati  
Ranaipiri" الذى ينتمى إلى شعب "الماورى – Maori". الـ "هاو"  
يسعى دائما إلى العودة إلى مكان ولادته في الغابة.. والعشيرة.. ولدى  
مالكه الأصل على وجه الخصوص. يخلص "موس" إلى أن "الهبة" تمثل  
"بمنحها وردها" ترابطا لالتزامات ثلاثة، هى "العطاء" و"قبول  
العطاء" و"الرد" بإعادة الشيء الموهوب نفسه أو ما يوازيه أو ما  
يفوقه قيمة.

Naomi Klein

ناعومى كلاين (١٩٧٠ - ....)

كاتبة وصحفية وسينمائية كندية وناشطة في مجال مناهضة العولمة. يمثل  
كتابها "عقيدة الصدمة: صعود رأسمالية الكوارث – The Shock

*Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (٢٠٠٧) نظرة

طموحة لصاحبته في تاريخ الاقتصاد العالمى وصعود أصولية السوق الحرة حول العالم خلال الخمسين سنة الأخيرة. رأسمالية الكوارث في نظر "كلاين" نظام عنيف يتطلب أحيانا بث الرعب لكى يحقق أهدافه المتطرفة. الكتاب يقوض أسطورة انتصار السوق الحرة عالميا بطريقة ديمقراطية ويكشف أطر ومسارات المال وخيوط تحريك الدمى التى أدت إلى أزمات وحروب غيرت العالم فى العقود الأربعة الأخيرة، حيث يقوم مذهب رأسمالية الكوارث على استغلال أى كارثة، سواء أكانت انقلابا عسكريا أو هجوما إرهابيا أو انهيارا للسوق أو حربا أو إعصارا، وذلك لتمرير سياسات اقتصادية واجتماعية مرفوضة فى الظروف الطبيعية. (هناك ترجمة عربية للكتاب صادرة عن شركة المطبوعات للنشر والتوزيع (٢٠١٤) - المترجمة: نادين خورى). من بين أعمال "كلاين" الأخرى "No Logo" (بلا علامات تجارية) - ١٩٩٩ - ، أما أحدث كتبها فهو: *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate* - (٢٠١٥)

*Parsons, Talcot*

تالكوت بارسونز (١٩٠٢ - ١٩٧٩)

عالم اجتماع أمريكى، ظل على مدى ثلاثين عاما بعد الحرب العالمية الثانية يعتبر المفكر النظرى الرئيسى لعلم الاجتماع فى البلاد الناطقة بالإنجليزية إن لم يكن فى العالم أجمع. حاول "بارسونز" أن يقدم نظرية شاملة فى علم الاجتماع، أفاد فى بنائها من آراء وأفكار كبار مؤسسى العلم، توفى بين النزعة الفردية لـ "فيبر" والنزعة الكلية لـ "دوركايم"، وكان تركيزه فى ذلك على الأفكار والقيم والمعايير وتكامل الأفعال

الفردية الملتزمة بها في إطار أنساق شاملة. صدر أول عمل له سنة ١٩٣٧ بعنوان: "*The Structure of the Social Action*" (بناء الفعل الاجتماعي)، ثم قام بتطوير أفكاره على مدى أربعين عاما. من بين أعماله الأخرى: "*The Social System*" (النسق الاجتماعي) - (١٩٥١)، و "*Towards a General Theory of Action*" (نحو نظرية عامة للفعل) - (١٩٥١) بالاشتراك مع "إدوارد شيلز" و "*Societies: Evolutionary and Comparative Perspective*" (المجتمعات: رؤية تطورية ومقارنة) - (١٩٦٦)، و "*The System of Modern Societies*" (نسق المجتمعات الحديثة) - (١٩٧١).

*Simmel, George*

جورج زيمل (١٨٥٨ - ١٩١٨)

من أعلام علم الاجتماع الألمان، نشر خلال حياته نحو خمسة وعشرين كتابا وأكثر من ثلاثمائة مقال. كان مجال بحثه واسعا ومتنوعا (الفن والثقافة والدين والنقود والرأسمالية والحياة الحضرية والأخلاق). من أهم أعماله: "فلسفة النقود: *The Philosophy of Money*" (١٩٠٠) و "تطور التفاعلية الرمزية - *The Making of Symbolic Interactionism*"، وفي الآونة الأخيرة أصبح ينظر إليه باعتباره من أهم علماء الاجتماع الكلاسيكيين الذين أسسوا الجدل حول الحداثة وما بعد الحداثة.

*Taylor, Charles*

تشارلز تيلور (١٩٣١ - ....)

أستاذ الفلسفة والعلوم السياسية بجامعة "مكجيل - *McGill*" بمونتريال (كندا) التي عمل بها من ١٩٦١ إلى ١٩٧٧. يتناول في

كتابات مجلات مختلفة، مثل فلسفة التحليل والظاهريات والتأويل وتنوع أبحاثه بين الإنسانيات والتاريخ والعلوم الاجتماعية. من مؤلفاته:

- *A Secular Age* – 2007
- *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* – 1992  
وهذا الكتاب مترجم إلى العربية بعنوان: "منابع الذات (تكون الهوية الحديثة) ترجمة: حيدر حاج إسماعيل - المنظمة العربية للترجمة - (٢٠١٤)،  
ويعالج فيه تكون الهوية الحديثة ومبادئها وفلسفاتها والمعايير الدينية وعلاقتها بالنظرية الأخلاقية في نطاق ما يسميه "طوبوغرافيا أخلاقية".
- *Modern Social Imagination* – 2003
- *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* – 1994  
وفي هذا الكتاب الذي رجع إليه "أبادوراى"، ينقل "تيلور" مفهوم الاعتراف - *recognition* من سياق الصراع الدموى إلى سياق الحوار السلمى، حيث إن السمة الحاسمة في الحياة البشرية "تكمُن في طابعها الحوارى بصورة أساسية" - كما يقول - فنحن "نتشكل بالاعتراف" الذى يسهم في بناء الذات والهوية الفردية والجمعية، بينما قد يتسبب سوء الاعتراف أو الاعتراف الخاطئ في آلام فادحة وأذى معنوى بالغ بحق الأفراد والجماعات.

*Tönnies, Ferdinand*

فرديناند تونيز (١٨٥٥ - ١٩٣٦)

عالم اجتماع ألماني بارز وأحد المساهمين الرئيسيين في إرساء النظرية الاجتماعية والدراسات الميدانية. اشتهر بالتمييز بين نوعين من الفئات

الاجتماعية وهى المجتمع المحلى - (*Gemeinschaft (Community)*، والمجتمع (العام) - (*Gesellschaft (Society)*). وبحسب "تونيز" فإن الانتقال من المجتمع المحلى إلى المجتمع (العام) يتم من خلال عملية تحول عقلانى من العلاقات القائمة على الأسرة والطائفة، إلى العلاقات القائمة على الرشد والحساب، فالمجتمع المحلى هو عالم من الروابط الأليفة والعاطفية المؤسسة على علاقات مباشرة - وجهها لوجه - كما أنه يعرف الارتباط بالمكان والمكانة المكتسبة والروابط الاجتماعية المتجانسة، أما المجتمع (العام) - *Society* - فهو مرتبط بالحضرية والحياة الصناعية والحراك المستمر واللاتجانس واللاشخصية.

Ulrich, Beck

أولريش بيك (١٩٤٤ - ٢٠١٥)

- عالم اجتماع ألمانى، صاحب مصطلح "مجتمع المخاطرة"، وهو عنوان أحد كتبه. "بيك" من أوائل من ناقشوا نظرية العولة فى ثمانينيات القرن العشرين عندما كان المفهوم مازال جديدا وملتبسا بالنسبة لكثيرين. وله كتاب كامل عن هذا الموضوع صادر عام ١٩٩٩ بعنوان "What is Globalization?" (له ترجمة عربية بعنوان: "ما هى العولة؟" ترجمة: أبو العيد دودو - منشورات الجمل). ومن أهم أعماله: "Risk - Society: Towards a New Modernity" (مجتمع المخاطرة: نحو حداثة جديدة) - ١٩٩٢ - و "Cosmopolitan Vision" (رؤية كوزموبوليتانية) - ٢٠٠٦، و "Twenty Observations on a World in Turmoil" (عشرون ملاحظة عن عالم مضطرب) - ٢٠١٠ -، كما صدر له (بعد وفاته فى يناير ٢٠١٥) كتاب "The



*Metamorphosis of the World* " (مسخ العالم)، حيث يستخدم استعارة اليرقة التي تمر بتحويلات جوهرية في داخل الشرنقة وهى لا تدري بما يحدث لها من مسخ، وأن شيئاً مشابهاً لذلك يحدث لنا بسبب ما يحيط بنا من أزمات بيئية وتغيرات تكنولوجية هائلة لاندرى من أمرها شيئاً. نذكر كذلك أن من بين كتب "بيك" المترجمة إلى العربية: "مجتمع المخاطر العالمى: بحثاً عن الأمان المفقود - المركز القومى للترجمة بالتعاون مع المركز الثقافى الألمانى - (٢٠١٣)، و"هذا العالم الجديد: رؤية مجتمع المواطنة العالمية" - أبو العيد دودو - منشورات الجمل، و"السلطة والسلطة المضادة فى عصر العولمة" - جورج كتورة - المكتبة الشرقية بيروت.

*Van der veer, Peter*

بيتر فان در فير (١٩٥٣ - ....)

مدير معهد ماكس بلانك - *Max Plank* لدراسات الأديان والتنوع العرقى فى "جوتنجن". قام بتدريس الأنثروبولوجيا فى الجامعة الحرة *Free University* فى أمستردام وجامعة أوترخت - *Utrecht* وجامعة بنسلفانيا. عين فى ١٩٩٢ أستاذاً للأديان المقارنة، وأدار مركز أبحاث الدين والمجتمع فى كلية العلوم الاجتماعية بجامعة أمستردام، ثم مديراً للمعهد الدولى لدراسات الإسلام ورئيساً لمجلس إدارة المعهد الدولى للدراسات الآسيوية فى ليدن. من مؤلفات "بيتر فان در فير" التى تحظى باهتمام كبير كمراجع فى الدوائر الأكاديمية:

- *Orientalism and Post-Colonial Predicament. 1993*
- *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in South Asia. 1994*

- *Nation and Migration. 1995*
- *The Modern Spirit of Asia. 2013*
- *Conversion to Modernities. 2014*

**Weber, Max**

ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠).

"إميل دوركايم" و"ماكس فيبر" هما مؤسسا علم الاجتماع الحديث في نظر الكثيرين. قدم "فيبر" الأساس الفلسفي اللازم للعلوم الاجتماعية، كما قدم إطارا نظريا عاما لعلم الاجتماع، وعددا من الدراسات المهمة التي شملت الأديان الكبرى والمجتمعات القديمة والتاريخ الاقتصادي وعلم النفس القانوني والدراسات الاجتماعية للموسيقى وغيرها من فروع الدراسة السوسيولوجية.

## مفاهيم فيبرية

جوهر عملية الترشيذ - *Rationalization* عند "فيبر" هو النزوع المتزايد للفاعلين الاجتماعيين نحو استخدام المعرفة في إطار علاقات غير شخصية بهدف تحقيق سيطرة أعظم على العالم المحيط بهم، ولكن بدلا من أن تؤدي هذه العملية إلى زيادة الحرية والاستقلالية، فإنها تحول الوسائل إلى غايات (عندما يخضع الفرد خضوع العبيد لقواعد النظم البيروقراطية الحديثة)، وتسجنه داخل القفص الحديدي - *Iron Cage* للأنشطة والتنظيمات والمؤسسات الرشيدة. ويلاحظ الباحثون أن اهتمام

"فيبر" باتجاه المجتمعات الحديثة نحو الترشيد، جعل توقعاته نحو الحرية الإنسانية أكثر تشاؤما من كل معاصريه. المخرج الوحيد من قيود الترشيد، في رأيه، هو ظهور الشخصية الكاريزمية. ويعرف "فيبر" الكاريزما - *Charisma* بأنها خاصية ما في شخصية الفرد تميزه عن الآخرين العاديين فيعامل باعتباره حائزا على قوى فوق طبيعية وفوق إنسانية، أو أنه يتسم على الأقل بقدرات وخصائص غير عادية مستمدة من مصادر إلهية، وبناء على ذلك يعامل باعتباره قائدا وزعيما وملهما.

كما يستخدم "فيبر" مصطلح الصلة الفكرية - *Elective Affinity* لوصف العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية - *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*" (١٩٠٥)، ليشير إلى وصف علاقة رد الفعل أو التلاحم بين جوانب التعاليم البروتستانتية والمشروع الرأسمالي وبصفة خاصة روح ذلك المشروع.

كما يذهب "فيبر" إلى أن "الفهم - *Verstehen*"، يمثل جزءا لازما من التفسير في العلوم الاجتماعية، وهو يعنى عنده أسلوبا في إدراك الواقع الاجتماعي وسمة جوهرية لذلك الواقع، نظرا لأن البشر يتصرفون في حياتهم الاجتماعية على أساس الدوافع والقيم، وأنهم لا يتصرفون بطريقة ميكانيكية.

Zižek, Slavog

سلافوي جيچك (١٩٤٩ - ....)

فيلسوف وناقد ثقافي، من سلوفينيا. يعمل الآن باحثا أول في معهد علم الاجتماع والفلسفة بجامعة لوبليانا - *Ljubljana* في سلوفينيا. يتناول

في كتاباته مجالات معرفية متنوعة بما في ذلك النظرية السياسية والسينما والدراسات الثقافية واللاهوت والتحليل النفسي. اكتسب اعترافا عالميا كمنظر اجتماعي بعد كتابه الأول الصادر في ١٩٨٩ بعنوان: *The Sublime Object of Ideology*، الذي يعارض فيه التفسير الماركسي للأيديولوجيا باعتبارها وعيا زائفا، كما يجادل من أجل أيديولوجيا تعتبر فانتازيا لاشعورية تشكل الواقع. أستاذ زائر في عدد من الجامعات الأمريكية والمدير الدولي لمعهد "بيرك بك - *Birkbeck*" للإنسانيات بكلية "بيرك بك" - جامعة لندن. من مؤلفاته:

- *The Abyss of Freedom. 1997*
- *On Belief. 2001.*
- *Violence: Big Ideas/Small Books. 2008.*
- *First As Tragedy, Then As Farce. 2009.*
- *The Idea of Communism. 2010.*
- *Living in the End of Times. 2010.*
- *Hegel and the Infinite: Religion, Politics and Dialectic. 2011.*

## المصادر

- ١- موسوعة علم الإنسان (المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية)، شارلوت سيمور - سميث، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري - ط ٢ - المركز القومي للترجمة (٢٠٠٩).
- ٢- موسوعة علم الاجتماع، تأليف: جون سكوت وجوردون مارشال، ج ١، ٢، ٣، ترجمة بإشراف محمد الجوهري - المركز القومي للترجمة - ٢٠١١.
- ٣- الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية، ج ١، ٢، تحرير: ديثيدال. سيلز، ترجمة: مجموعة من الباحثين - مراجعة وتقديم: أحمد أبو زيد - المركز القومي للترجمة - ٢٠١٠.
- ٤- الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان - كلود ريتشير - ترجمة: أسامة نبيل - المركز القومي للترجمة - ٢٠١٥.
- ٥- مفاهيم أساسية في علم الاجتماع - ماكس فيبر - ترجمة: صلاح هلال، مراجعة وتقديم وتعليق: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة - ٢٠١١.
- ٦- معجم الأديان، تحرير: جون ر. هينليس - ترجمة: هاشم أحمد محمد، مراجعة وتقديم: عبد الرحمن الشيخ - المركز القومي للترجمة - ٢٠١٠.
- ٧- بيولوجيا السلوك الديني، تحرير: جى. آر. فيرمان، ترجمة: شاكر عبد الحميد، المركز القومي للترجمة - ٢٠١٥.
- 8- *The Social Life of Things – Appadurai, Cambridge U. Press, 1986.*
- 9- *Fear of Small Numbers – Appadurai, Duke U. Press, 2006*



## المؤلف فى سطور

### أرچون آپادورای

- من مواليد مومباى بالهند (١٩٤٩) لأسرة براهمانية تاميلية.
- درس فى مومباى وتخرج فى جامعة "برانديز - Brandeis" (١٩٧٠). عمل فى جامعة شيكاغو التى حصل منها على الماجستير (١٩٧٧)، كما عمل فى عدد من الجامعات الأمريكية الكبرى (نيويورك - يال - پنسلفانيا - نيوسكول).
- انتخب زميلا للأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم فى ١٩٧٩.
- عمل مستشارا وخبرا لدى عدد كبير من المؤسسات العامة والخاصة، من بينها مؤسسات "فورڊ" و"روكفلر" و"ماك آرثر" واليونسكو والبنك الدولى والمؤسسة الأمريكية القومية للعلوم.
- مؤسس مشارك للمجلة الأكاديمية "Public Culture" ومؤسس منظمة العمل المدنى PUKAR (فى مومباى) للعمل على تطوير وتنمية المجتمعات الحضرية الفقيرة.
- عضو الهيئة الاستشارية لدورية "انكاونتر" للدراسات الثقافية التى تصدرها جامعة زايد بدولة الإمارات العربية.
- أ. آپادورای أحد أبرز علماء الأنثروپولوجيا الاجتماعية - الثقافية المعاصرين، ومُنظر رئيسى فى مجال دراسات العولمة.
- من أهم أعماله المنشورة:

- *Worship and Conflict under the Colonial Rule. 1981.*
- *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. 1986*
- *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. 1990*
- *Globalization. 2002*
- *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger. 2006*
- *Worship and Conflict under the Colonial Rule: A South Indian Case. 2007.*



## المترجم فى سطور:

### طلعت الشايب

- كاتب ومترجم مصرى من مواليد ١٩٤٢.
- تخرج فى قسم اللغة الإنجليزية بكلية المعلمين بالقاهرة (١٩٦٢)
- عمل بالتدريس والترجمة والصحافة الثقافية فى مصر والكويت وقطر.
- عمل مترجما بالقيادة العامة للقوات المسلحة المصرية فى الفترة من ١٩٦٨ : ١٩٧٤ حيث شارك فى ترجمة عدد كبير من المراجع والوثائق والمؤتمرات (من العربية والإنجليزية والروسية وإليها).
- عمل مستشارا ومنسقا للمشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة (٢٠٠٣ - ٢٠٠٦) ومساعدًا لمدير المركز القومى للترجمة (٢٠٠٦ - ٢٠١٠).
- المحرر الرئيسى لموسوعة الأعمال الكاملة للرئيس المالىزى السابق "مهاتير محمد"، الصادرة بالإنجليزية والعربية عن دار الكتاب المصرى - دار الكتاب اللبنانى (١٩٩٦)، ومترجم ثلاثة أعمال منها هى: "التحدى"، و"الإسلام والأمة الإسلامية"، و"خطة جديدة لآسيا".
- حصل على جائزة الهيئة العامة لقصور الثقافة لأحسن رواية مترجمة (١٩٩٧) وهى "البطء" لـ "ميلان كونديرا".
- حصل على جائزة اتحاد الكتاب للترجمة (٢٠٠٣).
- عضو اتحاد الكتاب ولجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، ولجنة الإنسانيات بالمركز القومى للترجمة، ومجلس تحرير مجلة "أدب ونقد"، ورئيس تحرير سلسلة

"آفاق عالمية" (٢٠٠٢ - ٢٠١٠)، ومحرر سلسلة "ميراث الترجمة" (٢٠٠٦: ٢٠١٠).

- ترجم نحو أربعين عملاً من بينها:

- حدود حرية التعبير (تجربة كُتّاب القصة والرواية في مصر في عهدى عبد الناصر والسادات)، رسالة دكتوراه للمستعربة السويدية مارينا ستاج. (شقيقات - ١٩٩٥)

- المثقفون، تأليف: پول جونسون (شقيقات - ١٩٩٨)

- صدام الحضارات. تأليف: صامويل هنتنجتون (سطور - القاهرة ط. أولى ١٩٩٨، ط. ثانية ١٩٩٩ - ط. ثالثة ٢٠١٥ (عن الهيئة العامة للكتاب)

- فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربى. تأليف: آرثر هيرمان (المشروع القومى للترجمة - ط. أولى ٢٠٠٠، ط. ثانية ٢٠٠٩)

- الحرب الباردة الثقافة: دور المخابرات المركزية الأمريكية في عالم الفنون والآداب. تأليف: ف. س. سوندرز (المشروع القومى للترجمة - ط. أولى ٢٠٠٣، ط. ثانية ٢٠٠٣، ط. ثالثة ٢٠٠٤، ط. رابعة ٢٠٠٩)

- فى طفولتى: الطفولة فى السيرة الذاتية العربية. رسالة دكتوراه للمستعرب السويدى تيتز روكى. (المشروع القومى للترجمة - ط. أولى ٢٠٠٣، ط. ثانية ٢٠٠٩)

- غياب السلام. تأليف: نيكولاس جويات (المشروع القومى للترجمة ٢٠٠٥)

- الفنون والآداب تحت ضغط العولمة. تأليف: چووست سمايرز (المشروع القومى للترجمة ٢٠٠٥، ط. ثانية: مشروع مكتبة الأسرة ٢٠٠٩)

- نحو فهم للعولمة الثقافية. تأليف: پول هوير، (المركز القومي للترجمة - ٢٠١١)
- أدب الحرب الباردة: كتابة الصراع الكوني، تحرير وتقديم: أندرو هاموند، (المركز القومي للترجمة ٢٠١٥)
- العقيدة العسكرية: "دليل مرجعي"، تأليف: بيرت تشابيان، (المركز القومي للترجمة ٢٠١٥)
- الأبيض المتوسط: بحر ليس كمثله بحر، (المركز القومي للترجمة)
- هل مازالت أوروبا مهمة؟ السياسات الخارجية الأوروبية، (المركز القومي للترجمة)

ومن ترجماته في الإبداع:

- البطء، رواية "ميلان كونديرا"، (شرقيات - ١٩٩٦)
- الملاك الصامت، رواية "هينريش پول"، (الهيئة العامة لقصور الثقافة - ١٩٩٧)
- فتاة عادية، رواية "آرثر ميللر" (شرقيات - ١٩٩٧)
- عاريا أمام الآلهة، رواية "شيف كومار"، (شرقيات - ١٩٩٨)
- الحرير، رواية "أليساندرو باريكو"، (الهيئة العامة لقصور الثقافة - ١٩٩٧، ط. ثانية ٢٠١٢)
- الخوف من المرايا، رواية "طارق على"، (المشروع القومي للترجمة - ٢٠٠٠)
- اتبعني قلبك، رواية "سوزانا تامارو" (شرقيات - ٢٠٠٠)
- بقايا اليوم، رواية "كازو إيشيجورو" (المشروع القومي للترجمة ٢٠٠١، ط. ثانية ٢٠٠٩)

- الحمامة، رواية "باتريك زوسكند"، (شرقيات - ١٩٩٩)
- هوس العمق وقصص أخرى، باتريك زوسكند (توت - ٢٠٠٣)
- أنا القمر: مختارات من الخرافة الصينية (الهيئة العامة لقصور الثقافة - ١٩٩٩)
- أصوات الضمير، مختارات شعرية (سما - ١٩٩٩)
- مكتوب: مختارات من پاولو كويليو (ميريت - ٢٠٠٤)
- كتاب صلاح الدين، رواية "طارق على" (كتب خان - ٢٠١٤)
- العالم قصة قصيرة (مختارات - الهيئة العامة لقصور الثقافة - ٢٠١٤)
- قام بمراجعة نحو عشرين عملاً من بينها:
- ريبا في حلب ذات يوم، مختارات من القصة الأمريكية، (ترجمة: أحمد الشيمى)
- عالم آخر ممكن، تأليف: هـ. باتوماكى و ت. تفانين (ترجمة: محمد فرج)
- موسوعة كمبريدج للتاريخ: تاريخ الفكر السياسى فى القرن العشرين (ترجمة: مى مقلد)
- جدل الإسلام والمعرفة فى عالم متغير (ترجمة: ملك حماد)
- العولمة والثقافة، تأليف: جان نيدرفين بيترس، (ترجمة: خالد كسروى)
- الحرب الباردة الكونية، تأليف: أود آرڤن وستاد (ترجمة: مى مقلد)
- السلام المستحيل، تأليف: مارك ليشين (ترجمة: أنوار عبد الخالق)
- ظلال شجرة الرمان - رواية لـ "طارق على" (ترجمة: محمد عبد النبى)
- راحلة من أفريقيا - رواية لـ "أ. دانيسن" (ترجمة: رانيا خلاف)
- انحسار القوة الأمريكية - تأليف: أ. فالرشتاين (ترجمة: إيزيس عبد الحكيم)

التصحيح اللغوي: كريمان البدرى

الإشراف الفنى: حسن كامل

